Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1946_6

Comillas, Spain. Universidad Pontificia.

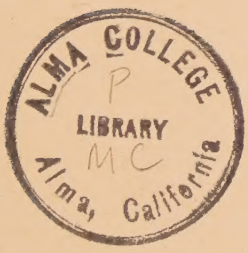
PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACION CIENTIFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

VI

6
1946



24005

1946
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

BX
806
C6
V.6
1940/2

BX
880
U55
V.6

INDICE DEL VOLUMEN VI

Presentación ..... pág. 5

Excmo. Sr. Obispo de Calahorra y la Calzada. A propósito de la llamada «Fe eclesiástica». ¿Debe admitirse en Teología? ..... » 9

Hombre e Historismo: por el R. P. José Iturrioz, S. I., Profesor de Filosofía en el Colegio Máximo de Oña » 47

El Proceso de la Inquisición contra el Beato Juan de Avila. Estudio crítico a la luz de documentos desconocidos por el P. Camilo María Abad, S. I. ..... » 95

Más inéditos del Beato Juan de Avila.—Una carta autógrafa a Don Pedro Guerrero.—Noticia de otros muchos escritos hasta ahora desconocidos.—Edición y notas del P. Camilo María Abad, S. I. ..... » 169

Anticipaciones de un libro.—Estudio sobre el «Demócrates alter» de Ginés de Sepúlveda, por el M. Ilustre Sr. Vice Rector de la Universidad de Salamanca, Dr. D. Teodoro Andrés Marcos, Pbro., Catedrático de Derecho en la Universidad Civil y Eclesiástica ..... » 189

La Atomística moderna en la invención de la bomba atómica, por el P. Jaime María del Barrio, S. J., Profesor de Introducción físico-química en la Universidad Pontificia de Comillas ..... » 207

Unamuno y Ortega.—Primeros esbozos de un estudio comparativo por el P. Nemesio González Caminero, S. I. ..... » 235

DOS VOLUMENES PUBLICADOS CON OCASION DE LAS BODAS DE ORO DE LA UNIVERSIDAD (1892-1942)

VOLUMEN I

MISCELANEA DE COLABORACION CIENTIFICA DE LOS ANTIGUOS Y ACTUALES PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD

Un volumen con 20 trabajos de investigación: 642 páginas en 4.º menor

Precio: 25 pesetas

VOLUMEN II

MISCELANEA DE COLABORACION CIENTIFICA DE LOS ANTIGUOS ALUMNOS DE LA UNIVERSIDAD

Un volumen de 516 páginas en 4.º menor, más XIX de Dedicatoria e Indices con 17 trabajos sobre **Sagrada Escritura** (4); **Teología Dogmática** (4); **Apologética** (2); **Historia y Derecho Eclesiástico** (6) y **Literatura** (1)

Precio: 25 pesetas

VOLUMEN III

BEATO JUAN DE AVILA: DOS MEMORIALES INEDITOS PARA EL CONCILIO DE TRENTO

Edición preparada por el

P. CAMILO M.ª ABAD, S. J.

Profesor de Ascética y Mística en la Universidad Pontificia de Comillas

Un volumen de XXXVI + 176 páginas en 4.º, magnífico papel, retrato del Beato Avila, cuatro fotograbados de los manuscritos utilizados, introducción, notas, índices

Precio: 25 pesetas

MISCELANEA COMILLAS

Con censura eclesiástica

INDUSTRIAS GRAFICAS DIARIO - DIA, MAYOR PRINCIPAL, 147-151.-PALENCIA

Por estar dedicado al M. R. P. General de la Compañía de Jesús, hombre de ciencia no menos que de gobierno, quisiéramos que este VI volumen de MISCELÁNEA COMILLAS fuera el mejor de los publicados hasta la fecha.

Tal como es, creemos que no ha de descontentar a nuestros suscritores.

El estudio del EXCMO. SR. OBISPO DE CALAHORRA sobre la llamada *Fe Eclesiástica* bastaría para acreditar una publicación, y antes que a ella, al Centro de Estudios Eclesiásticos donde S. E. se formó, que no es otro que la Universidad Pontificia de Comillas en sus comienzos. Nos atrevemos a esperar que el estudio hará época en la debatida cuestión.

Hombre e Historismo, también de un antiguo alumno comillés, el R. P. JOSÉ ITURRIOZ, hoy profesor de Filosofía en el Colegio Máximo de Oña, expone y critica con amplitud y profundidad un sistema de filosofía moderna que ha tenido resonancias en España, principalmente en los libros de Ortega Gasset y de Zubiri, aunque en tono muy diverso.

El Proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Avila, tema que por primera vez, que sepamos, se estudia hoy de propósito, queda plenamente esclarecido, a falta de los autos originales, por el extracto oficial que de ellos hizo la S. Congregación de Ritos en 1742. Afortunado descubridor de este documento, totalmente desconocido, es el P. CAMILO MARÍA ABAD S. J., que ya lo fué de los *Memoriales para el Concilio de Trento,* editados en el volumen III de MISCELÁNEA.

Una nueva carta autógrafa del Beato para D. Pedro Guerrero, también publicada y anotada por el P. ABAD, nos da, entre otras, algu-

nas noticias importantes sobre la composición de las *Advertencias* para el Concilio provincial de Toledo, que, según ellas, sirvieron también para el de Granada, y nos brinda algunas sugerencias sobre la redacción y utilización de los sermones del gran apóstol de la Eucaristía. Completa esta información *una lista auténtica de los manuscritos* del Beato enviados a Roma en 1549, cuyo paradero actual, al menos de muchos de ellos, se desconoce.

El M. I. Sr. Vice Rector de la Universidad de Salamanca, Dr. D. Teodoro Andrés Marcos, Pbro., Catedrático de Derecho en la Universidad Civil y en la Eclesiástica, también A.A. de Comillas, nos ofrece las primicias de un estudio sobre el *Democrates alter* de Ginés de Sepúlveda, que tendrá especial interés para los hombres de letras de la América española.

Una exposición científica de los pasos por donde se llegó al descubrimiento de *la bomba atómica*, guiados por *la Atomística moderna*, es el trabajo que presenta en Miscelánea el R. P. Jaime M.ª del Barrio, profesor en nuestra Universidad, de Introducción Físico-Química a la Filosofía.

Por fin, con el título *Unamuno y Ortega.—Primeros diseños de un estudio comparativo* escribe galanamente un capítulo de historia de la moderna filosofía española el P. Nemesio González Caminero, futuro profesor de Historia de la Filosofía en Comillas.

* * *

Una vez más nos felicitamos de que los AA. AA. de nuestra Universidad miren como suya esta publicación de carácter científico, cuya aparición todos anhelaban; y una vez más damos las gracias a los que la honran con sus firmas, muy particularmente al Excmo. Sr. Obispo de Calahorra y La Calzada.

AL MUY REVERENDO PADRE

JUAN BAUTISTA JANSSENS

NUEVO PREPOSITO GENERAL
DE LA
COMPAÑIA DE JESUS
DEDICAN ESTE VI VOLUMEN DE
MISCELANEA
LOS SUPERIORES, PROFESORES
Y ANTIGUOS ALUMNOS
DE LA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA
DE COMILLAS

XXVIII DE NOVIEMBRE DE 1946

EXCMO. SR. OBISPO DE CALAHORRA Y LA CALZADA
DR. D. FIDEL GARCIA MARTINEZ

A PROPOSITO DE LA LLAMADA «FE ECLESIASTICA»
¿DEBE SER ADMITIDA EN TEOLOGIA?

Nuestro intento en este estudio apunta principalmente a cuatro objetivos: 1.º llamar la atención de los teólogos sobre la importancia, especulativa y práctica, del tema; 2.º tratar de plantear la cuestión en sus términos o elementos esenciales, separándola de adherencias de disputas o problemas accesorios, que la complican y oscurecen [1]; 3.º presentar, con igual criterio sustantivo, las dificultades de las diversas teorías; 4.º formular la solución que, a nuestro juicio, lógicamente se deduce de los principios ciertos y por todos admitidos, y que resuelve todas las dificultades.

I

Importancia del tema.—Creemos que él tiene en sí, y habrá de tener en la historia y en el desarrollo de la teología católica, una importancia básica.

Se trata, nada menos, que de saber si gran parte [2] del conjunto total de la doctrina católica, definida por la Iglesia y propuesta por la misma al asentimiento obligado e irreformable de los fieles, es verdaderamente *revelada* o *no revelada* por Dios; o, en otros términos, si en ese conjunto total de doctrina católica definida existe un solo grado o compartimiento homogéneo, o dos grados o compartimientos distintos y heterogéneos. A nadie

1. Adviértase ya, desde luego, que la cuestión que aquí vamos a tratar no es la misma que aquella otra: si lo *virtualmente* revelado o incluído en algo *formalmente* revelado puede, *en virtud de esta revelación o inclusión virtual*, con o sin la proposición de la Iglesia, decirse también verdadera y propiamente revelado y, como tal, objeto de fe divina. Aunque entre ambas cuestiones exista alguna relación de dependencia, ni ésta es mutua, ni aquéllas pueden decirse idénticas. Los que contesten afirmativamente a esta última cuestión probablemente rechazarán, al menos como inútil, la llamada *fe eclesiástica* —nos referimos a la fe eclesiástica, que es asentimiento firme e irrevocable—; pero no por eso, los que contesten negativamente a ella habrán de aceptar necesariamente esa *fe eclesiástica*, como se verá en el curso de este estudio.

2. ¿La mayor parte? ¿La menos parte? De suyo habría de decirse la mayor parte; ya que, viniendo a coincidir esa distinción, caso de existir, con la de *principios revelados* y *sus consecuencias lógicas*, sabido es que, de suyo, las consecuencias suelen ser más numerosas que los principios.

se le oculta la gravedad de la disyuntiva, dada la importancia teológica que tiene siempre el que una verdad—y más una gran parte de verdades—esté o no revelada, y dada la repercusión, que habrá de tener la posición que se adopte, en el no menos grave problema, planteado hoy con todos los caracteres de máxima actualidad, debido en parte a la aparición del Modernismo, de la evolución del dogma.

Se trata, nada menos y por lo mismo, de saber, si el asentimiento o fe, que debemos prestar a gran parte de las definiciones de la Iglesia, ha de ser un asentimiento de *fe divina*, fundado, por lo tanto, en la *autoridad de Dios revelante*, con todas las propiedades y excelencias de esa primera virtud teologal, de la que dice el Tridentino ser *humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis* [3], o un asentimiento fundado en otro motivo o autoridad que, al *no ser divina*, parece habrá de ser humana o creada, y carente de la naturaleza y efectos propios de la virtud teologal.

Por otra parte, si en la misma doctrina definida por la Iglesia —precisamente para enseñanza y aceptación del pueblo fiel— hay dos grados de naturaleza distinta, a los que responden asentimientos también específicamente distintos, será menester dar a los fieles un criterio claro y seguro de distinguirlos, so pena de hacer prácticamente inútil aquella distinción, o de inducir a esos fieles a manifiesto peligro de confusión o de error.

Con todo, es el caso que, entre los modernos partidarios de la *fe eclesiástica*, quienes, por lo mismo de ser ésta una novedad, al menos en el nombre y en su alegación expresa, introducida por primera vez en la teología hacia el siglo XVII [4], parecían los más obligados a explicar y justificar su razón de ser bajo todos sus aspectos, apenas se encuentra alguno que le dedique, no ya un tratado, sino un capítulo o tesis siquiera. Los más se contentan con unas pocas líneas, y así como de pasada o por vía de escolio. Por ejemplo: Billot le dedica como una página [5], Pesch página y media [6], dos páginas Van Noort [7], Lercher-Schlagenhaufer [8] y Lennerz [9] una página, Schultes catorce líneas [10], Mendive la respuesta a una obje-

3. Dezinger-Bannwart: *Enchiridion Symbolorum*. Friburgi Brisgoviae MCMXXI, núm. 801.
4. Véase Marín-Sola: *La Evolución Homogénea del Dogma Católico*. Valencia 1923, pág. 253 ss.
5. Billot: *De Virtutibus Infusis*. Romae 1905, pág. 270 s.
6. Pesch: *Praelectiones Dogmaticae*. Friburgi Brisgoviae MCMX, Vol. VIII, pág. 116, s.
7. Van Noort: *Tractatus de Fontibus Revelationis*. Bussum in Hollandia 1920, pág. 176 s.
8. Lercher-Schlagenhaufen: *Institutiones theologiae Dogmaticae*. Oeniponte-Lipsiae 1939. Vol. I, pág. 382.
9. Lennerz: *De Virtutibus Theologicis*. Romae 1930, pág. 91 s.
10. Schultes: *Introductio in Historiam Dogmatum*. Parisiis 1922, pág. 130 s.

ción [11]. Parecen dar la sensación de no ocuparse de ella a propósito y a fondo, sino de tomarla como una salida que se les ofrece, fácil y expedita, a un problema enojoso.

Y es así que, si como respuesta a ciertas dificultades puede la *fe eclesiástica* parecer un expediente fácil, como positiva realidad teológica ofrece tan graves inconvenientes, que no es extraño infunda recelos el abordarlos de lleno. Y con todo, creemos que merece la pena.

II

Historia y planteamiento de la cuestión.—Debemos a Marín-Sola [12] haber sido el primero en poner en claro el origen del nombre, al menos, de *fe eclesiástica*.

Su primera mención parece hallarse en la Pastoral o Mandato Episcopal del Arzobispo de París, Mgr. Péréfixe, publicado en 1664, con la sana intención de «fermer la bouche aux défenseurs de Jansénius», que dice Fenelón [13], vivamente soliviantados éstos contra las afirmaciones de sus adversarios en la controversia jansenista, que hacían de fe divina las definiciones de la Iglesia sobre los hechos dogmáticos, como lo había sostenido el mismo predecesor en la sede de Mgr. Péréfixe, Mgr. de Marca.

No creyó Mgr. Péréfixe y sus teólogos consultores de la Sorbona deber insistir en el juicio de su antecesor, «Exigeant seulement, se dice en el citado mandato, pour cet égard *une foi humaine et ecclesiastique*, qui oblige à soumettre avec sincerité son jugement à celui des superieurs légitimes». Grandin, uno de los teólogos consultores de Mgr. Péréfixe, confirma lo anterior diciendo: «Quaeres: quo nomine vocanda sit fides illa quam Ecclesiae de *factis* iudicium ac declaratio fundat? Respondeo posse vocari humanam et *ecclesiasticam*... Et vero eam isto nomine vocavit Illustrissimus Archiepiscopus [Péréfixe] suo mandato, edito die 7 junii anni 1644, quod nomen, si cuique videtur novum, res ipsa videri nova non debet». [14]

«El nombre, añade Marín-Sola, por lo corto y expresivo, hizo fortuna. El Arzobispo lo empleó en su Pastoral; los teólogos, que lo habían acordado en la conferencia con el Arzobispo, lo dictaron y vulgarizaron entre los discípulos en las lecciones diarias manuscritas, y pronto los grandes escritores de la Sorbona como Tournely, d'Argentre y Grandin lo usaron en obras impresas, dándole así carta de naturaleza en la república de las le-

11. Mendive: *Institutiones Theologicae*. Vallisoleti MDCCCXCV. Vol. I, pág. 351.

12. Marín-Sola, obra cit., lug. cit.

13. Fenelon: *Oeuvres de Fenelon*, París 1822. Tom. XII, pág. 548.

14. Grandin: *Opera Theologica. Tractatus de Gratia*, Parisiis MDCCX, tomo II, pág. 276.

tras teológicas. Tal creemos haber sido el origen del nombre de *fe eclesiástica,* o al menos lo que más contribuyó a su adopción y vulgarización».

Ya hemos visto cómo el teólogo Grandin decía que, si el nombre de *fe eclesiástica* podía parecer *nuevo,* la cosa en sí misma no debía parecer tal. En efecto ya Molina, a fines del siglo XVI, —los propios partidarios de *la fe eclesiástica* no suelen citar otro más antiguo—, había negado el asentimiento de fe divina o algunas definiciones de la Iglesia [15], con lo que parecía abrir el camino a la *fe eclesiástica.* Con todo, adviértase que el mismo Molina no sólo no hace mención de esta fe, sino que el asentimiento por él expresamente defendido parece ser un asentimiento teológico o discursivo —más adelante tendremos ocasión de examinar el texto de Molina— y que, en todo caso, y de no poder alegarse una partida de nacimiento más remota, apenas se habría logrado alargar la antigüedad de la innovación en más de medio siglo.

Pero vengamos ya al planteamiento de la cuestión. Antes, y como explanación del terreno, formulemos algunos principios ciertos y por todos, partidarios e impugnadores de la *fe eclesiástica,* unánimemente admitidos.

1.° La fe divina tiene por objeto formal necesario la autoridad de Dios revelante. Nada, pues, puede ser creído con fe divina, que no esté verdadera y propiamente revelado o testificado por Dios, siquiera implícitamente. [16]

2.° La revelación de Dios pública, dirigida a la Iglesia universal, se cerró definitivamente con los Apóstoles. A partir, pues, de la época apostólica, no se da revelación divina pública alguna, y el conjunto de verdades, reveladas por Dios y entregadas en custodia a su Iglesia, es lo que se llama el *depósito de la revelación.*

3.° En ese conjunto de verdades una de ellas es: que la Iglesia es infalible en sus definiciones, no sólo de las verdades *reveladas en sí mismas,* sino también de las necesariamente relacionadas con éstas, precisas para su recta inteligencia, explicación o custodia; de la cual relación necesaria es la misma Iglesia juez infalible también.

Como este último principio habrá de ser base principal de raciocinios que se formularán más adelante, convendrá precisar un tanto el grado de certeza de cada una de sus partes. Que la infalibilidad de la Iglesia alcance, por lo menos, a las verdades reveladas, por todos los teólogos es hoy considerado como dogma de fe. Que esa misma infalibilidad se extienda también a las verdades necesariamente relacionadas con las primeras —*connexa cum revelatis*— aun cuando no esté aún expresamente definido, los mismos teólogos, en general, lo consideran como revelado y definible de suyo.

15. Molina: *Commentaria in Primam D. Thomae Partem.* Lugduni 1622, pág. 8. La primera edición es de 1592.
16. Más adelante habrá lugar de aclarar este inciso.

Citemos algunos como muestra. Franzelin: [17] «Haec infallibilitatis extensio —ad connexa cum revelatis— omnibus theologis consentientibus, veritas est theologice ita certa, ut eius negatio error esset gravissimus vel ex plurium sententia etiam haeresis, quamvis hactenus explicite haereseos damnata non sit». Billot: [18] «Quae quidem infallibilitas —circa virtualiter seu mediate revelata— certissime colligitur ex principiis revelatis, sed et a plerisque habetur ut formaliter quoque revelata, tametsi nondum fuerit tamquam fidei dogma authentice proposita». Choupin: [19] «Laquelle autorité infaillible est une verité révélée par Dieu... Neanmoins, si la infaillibilité relative aux verités connexes á la revelation, n'est pas actuellment définie, elle pourrait l'être; elle est assurément *définissable*». En el esquema de la constitución dogmática *de Ecclesia Christi* redactado en el Concilio Vaticano y que, por la suspensión de éste, no llegó a aprobarse, estaba preparado el siguiente canon: [20] «Si quis dixerit Ecclesiae infallibilitatem ad ea tantum restringi quae divina revelatione continentur, nec ad alias etiam veritates extendi quae necessario requiruntur ut revelationis depositum integrum custodiatur; anathema sit».

Los mismos partidarios de la *fe eclesiástica* al argumento, tan molesto y apremiante como más adelante veremos, con que los estrechan sus adversarios, partiendo del principio: «la infalibilidad de la Iglesia en *connexis cum revelatis* está revelada por Dios», no contestan negando ese principio, sino que se esfuerzan en responder por otros caminos, mostrándose implícita y aun explícitamente conformes con el mismo. Aparte el ya citado Billot, véase, por ejemplo, Pesch: [21] «Resp. Qui negat definitionem Ecclesiae, non inmediate ideo est haereticus, quia negat verbum humanum, sed quia simul negat Ecclesiam esse infallibilem, *quae est veritas a Deo revelata*». Igualmente Van Noort [22] «Resp. Argumentum supponit naturam fidei pendere non tantum ab ipso motivo proprio assensus (in casu *ab ipsa auctoritate ecclesiae*), sed etiam a medio quo existentiam et valorem hujus motivi didicimus (in casu: *revelatio divina*)». Los paréntesis son del propio autor. Lo mismo Lercher-Schlagenhaufen: [23] «Quia hanc auctori-

17. Franzelin: *Tractatus de Divina Traditione.* Romae MDCCCLXXXII, p. 123.

18. Billot: *De Ecclesia Christi.* Romae MDCCCIII, pág. 416.

19. Choupin: *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Siége.* París MCMXXVIII, pág. 44 y 47.

20. Mansi, *Collectio Conciliorum,* vol. LI, col. 552.

21. Pesch: Loc. cit., pág. 117.

22. Van Noort: Loc. cit., pág. 177.

23. Loc. cit., pág. 382, en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* (París 1924, tom. IV, col. 1577), se confiesa igualmente: «...les negateurs opiniâtres d'un enseignement non révélé, proclamé par l'Eglise comme vrai, pourraient être facilement présumés (?) rebelles á l'autorité meme de l'Eglise *évidemment affirmé par la revelation, et consequemment opposés formellment á la revelation elle même*».

tatem Ecclesiae *fide divina credimus,* fides ecclesiastica apte a pluribus mediate divina vocatur». [24]

Esto supuesto y planteada ya la cuestión, fácil es entender el camino lógico, por donde la *fe eclesiástica* ha podido entrar en la teología. Si para que pueda haber fe divina, es preciso que su objeto haya sido revelado por

24. Entre los autores, que nos ha sido dado consultar, únicamente Lennerz (loc. cit., pág. 91) y Huarte (*Tractatus de Gratia Christi.* Romae 1923, pág. 663) parecen poner en duda la revelación —no la verdad— de la infalibilidad de la Iglesia en *connexis cum revelatis,* alegando —lo que todos reconocen— que *todavía* no ha recaído sobre esto definición dogmática. Pero la debilidad de esta posición, puramente polémica y temporal, según confiesa el misma Huarte —ya que ella desaparecería el día en que viniese esta definición— parecen reconocerla sus mismos autores, al no insistir en ella y tratar de hallar otras soluciones más seguras y definitivas.

Un ilustre profesor de una no menos ilustre Universidad Eclesiástica española nos ha hecho observar, que, al fin y al cabo, la verdad de esta revelación de la infalibilidad de la Iglesia en *connexis cum revelatis* es todavía hoy algo discutible, y que esa discutibilidad parecen apoyarla las actas del Concilio Vaticano (Mansi: tom. LII, vol. 1226. Informe del Relator Gasser).

En primer lugar: como los adversarios conocidos, con quienes de hecho discutimos, admiten esa revelación, y nosotros no vamos a fingirnos adversarios hipotéticos, nos bastará proceder en el supuesto por ellos no negado o expresamente aceptado. En segundo lugar: nos contentaríamos, por ahora y en los límites de este trabajito, con dejar demostrado que la llamada *fe eclesiastica* no es compatible con la verdad de aquella revelación; con lo que habríamos logrado, que quien quisiera aún afirmar dicha *fe eclesiástica,* no podría hacerlo sin verse forzado a negar aquella verdad o, en otros términos, que la cuestión de si se da o no la *fe eclesiástica,* quedará reducida en su punto esencial a esta otra: si la infalibilidad de la Iglesia en *connexis cum revelatis* está o no está revelada por Dios. Esto nos bastaría; pues de la respuesta, que habrá de dar la teología y el magisterio eclesiástico a esta última cuestión, a nosotros no nos cabe la menor duda.

Pero lo que de ningún modo creemos pueda admitirse es invocar la autoridad del Concilio Vaticano, como de algún modo adversa a la verdad de dicha revelación de la infalibilidad de la Iglesia en *connexis cum revelatis,* alegando las palabras del Relator Gasser. Sabido es que los informes de los Relatores no sólo no tienen autoridad alguna conciliar —como no la tienen las mismas Comisiones más que en cuanto recogen o reflejan el sentir del Concilio— sino que representan únicamente el pensamiento de éstas, y aun eso sólo en la substancia de las conclusiones o acuerdos, que luego cada Relator puede adornar o razonar a su modo.—Pero, en fin, ¿qué dice el Relator Gasser? Simplemente: Era cosa convenida en el Concilio el tratar de la extensión de la infalibilidad de la Iglesia —su alcance a sólo lo *revelado,* o también a lo *conexo con lo revelado*— en el proyecto o esquema general de Constitución de *Ecclesia Christi*; mas luego, por razones sabidas de todos los conocedores de la historia del Concilio, hubieron de desglosarse los dos últimos capítulos de dicho proyecto o esquema, referentes al primado e infalibilidad del Romano Pontífice, para tratarlos y definirlos en primer lugar, pero remitiéndose, en cuanto a la extensión de esta infalibilidad del Romano Pontífice, a la admitida para la de la Iglesia. El relator Gasser informando, sobre el capítulo de la infalibilidad del R. Pontífice, y después de advertir que todos los teólogos convenían en afirmar aquella extensión a *connexa cum revelatis,* disentiendo tan sólo en la calificación teológica de esta verdad, que para unos era dogma de fe y para otros sólo *theologice certa,* añade, que el parecer de la Comisión o Diputación era abstenerse de resolver este punto *nunc saltem,* dejando esta resolución, en su caso, para otro lugar, es decir, para el proyecto general de Constitución *de Ecclesia Christi.*

Lo que dice Gasser sobre la verdad de esa extensión de la infalibilidad de la Iglesia a *connexa cum revelatis* es lo mismo que, de un modo más completo y preciso, decía el teólogo que, con Franzelin, más eficazmente intervino en las deliberaciones del Concilio, J. Kleutgen, S. J. (Véase su informe sobre el esquema

Dios; si las definiciones de la Iglesia no son ni pueden ser nuevas revelaciones de Dios, ya que, a partir de los Apóstoles, no se dan nuevas revelaciones públicas divinas; y si, con todo, algunas de esas definiciones parecen tener por objeto verdades no incluídas en la revelación cerrada con los

de Constitución *de Ecclesia Christi* en Mansi: tom. LIII, col. 328): «Sed theologi inquiunt de hac re inter se non convenire... Longum esset de theologis singulatim quaerere; itaque summatim respondemus. Theologi veteres hanc controversiam prorsus non agitant; sic autem de Ecclesia et nominatim de Romani Pontificis auctoritate irrefragabili loquuntur, ut eam nequaquam dogmatum terminis circunscribant, sed ad omnem prorsus doctrinam, quae aliquo modo finem et mores attingit extendant, id quod imprimis de sanctis Thoma, Bonaventura et Antonino luculenter demostratur. A fine saeculi XVI theologi hanc nostram quaestionem tractare coeperunt; sed quamvis multi de ea scripserint, ne unus quidem integrae famae theologus invenitur, quin certissimum esse defendat Ecclesiam in usurpandis censuris, quas minores vocant, haud secus atque in haeresi condemnanda, ab errore immunem esse. Eatenus tantum dissentiunt, quatenus oppositum alii dicunt haereticum esse, alii erroneum vel errori proximum».

En resumen: que hasta fines del siglo XVI, es decir hasta Molina, los teólogos afirman la infalibilidad de la Iglesia en toda su extensión y sin distinción alguna de certeza o de calificación teológica; y que sólo a partir de esa época, aparece la disparidad en esta calificación. Pero adviértase bien, que los mismos teólogos, que califican sólo de *theologice certa* la extención de esa infalibilidad a *connexa cum revelatis*, o dicen *erronea* la doctrina contraria, no pretenden con ello afirmar que aquella extensión no esté de hecho revelada por Dios, sino simplemente que de esta revelación no consta aún de un modo tan cierto y autentico, que pueda ya tacharse de herética la doctrina contraria.

Véanse los mismos autores, partidarios de la *fe eclesiástica*, arriba citados y que, a la vez que repiten esas mismas calificaciones de *theologice certa*, o de *erronea* para la afirmación contraria, admiten expresamente la revelación de esa extensión de la infalibilidad de la Iglesia y aun su indiscutible definibilidad. Por otra parte, sabido es que las censuras *theologice certa* y *erronea* o *errori proxima* han sido la calificación de las verdades o de los errores, que en la teología han solido preceder, como preparación y grado próximo, a su definición o condenación dogmáticas por la Iglesia. Como sucedió con la misma doctrina de la infalibilidad del R. Pontífice, que, si para la inmensa mayoría de los teólogos era verdadera, y *theologice certa* y definible, y errónea su negación, no para todos era ésta herética antes de la definición vaticana.

Por cierto que el mismo J. Kleutgen añade la siguiente observación, que queremos dejar consignada aquí, porque a ella habremos de aludir más adelante: «Hoc (la extensión de la infalibilidad de la Iglesia a *connexa cum revelatis*) tam certum est, ut canone sanciri possit; tum iis quae supra ex Scriptura deduximus, tum inde cognoscitur quod alioquin ecclesia in ipsis canonibus conciliorum oecumenicorum infallibilis non esset. Legantur, exempli gratia, canones Concilii Tridentini de sanctissima Eucharistia, et de sacrificio Missae, necnon de matrimonio, in quibus certe non pauca definiuntur, quae *per se ipsa* revelata dici nequeunt» (Mansi: tom. LIII, col. 329).

Pero vengamos ya al sentir de los mismos Padres del Concilio Vaticano. El esquema general de la Constitución *de Ecclesia Christi*, en la que se contenía, bajo el número IX, el canon que hemos reproducido arriba, definiendo dogmáticamente la extensión de la infalibilidad de la Iglesia a *connexa cum revelatis* (*Mansi*: tom. LI, col. 552), no llegó, es verdad, a votarse y promulgarse solemnemente, por la interrupción impuesta al Concilio, y por ello la doctrina de este canon no es hoy dogma de fe, como lo hubiera sido ciertamente de haberse llegado a aquella votación y promulgación. Pero la mente o el sentir de los Padres sobre este punto quedó bien patente. En efecto; no sólo dicho canon representaba el sentir de los teólogos y comisión que lo redactaron y presentaron a los Padres, sino que de más de seiscientas enmiendas, formuladas por éstos al repetido esquema y muy en particular a sus capítulo y canon IX (Mansi: tom. LI, col. 731 y ss.), apenas si llegan a una docena las que se mues-

Apóstoles, [25] la deducción obvia será que tales verdades, *definidas* pero no *reveladas*, no pueden ser creídas con *fe divina*. Pero, como, por otra parte, el asentimiento a tales verdades definidas es obligatorio e irreformable, de ahí que este asentimiento no fundado en la *autoridad de Dios revelante*, sino en la *autoridad de la Iglesia que define*, sea o deba llamarse *fe eclesiástica*.

El primer punto débil o dudoso, que se ofrece en el anterior raciocinio y su conclusión, es el supuesto en que éstos se fundan, de que haya definiciones de la Iglesia, que tengan por objeto verdades no reveladas. Este supuesto lo niegan hoy casi todos los adversarios de la *fe eclesiástica*. Por su importancia, merece que discutamos este punto en capítulo aparte.

III

La tesis de Marín-Sola.—Por ser Marín-Sola quien, con porte y maneras de gran teólogo, más de propósito y más a fondo ha tratado la cuestión toda de lo *virtualmente revelado* o de las verdades llamadas *connexa cum revelatis*, dedicando a ello su voluminosa obra *La Evolución Homogénea del Dogma* e influyendo no poco en otros teólogos posteriores, hemos creído deber tomarle como al representativo hoy de todo el sector teológico opuesto a la *fe eclesiástica*, al menos en este punto concreto de negar el supuesto en que aquélla se basa, esto es, el de suponer haya definiciones de la Iglesia que tengan por objeto verdades no reveladas.

La tesis de Marín-Sola pudiera resumirse así: Todo lo contenido, no ya *formal-implícitamente*, sino aun sólo *virtualmente* en el dato revelado,

tran contrarias a la doctrina del canon o a su definición dogmática. Es decir; que hubo incomparablemente mucha más unanimidad entre los Padres del Concilio sobre este punto, que sobre la definición de la misma infalibilidad del Romano Pontífice y que, si en los teólogos posteriores a Molina ha habido cierta vacilación, la Iglesia docente representada en el Concilio Vaticano, al igual que los teólogos anteriores al siglo XVII, con igual certeza y sin distinción alguna, ha afirmado la infalibilidad de la Iglesia en toda la extensión de su objeto, y su definibilidad dogmática. Si pues el sentir moralmente unánime de esa Iglesia docente es regla segura de fe, y por ello se explora ese sentir, bien en los Concilios o bien fuera de ellos, antes de proceder a las definiciones dogmáticas, como se hizo al definir la Concepción Inmaculada de María y se trata de hacer ahora para la definición de su Asunción gloriosa a los Cielos, en nuestro caso bien podemos decir que, si por circunstancias externas de otra índole no se llegó a la definición dogmática, históricamente y teológicamente el sentir de esa Iglesia docente, bien claro y terminante, habrá de tener toda su fuerza demostrativa.

Véase por todo lo dicho en esta nota, por cuya desmesurada extensión pedimos indulgencia, si puede fundadamente alegarse algo de las actas del Concilio Vaticano, contra la verdad de la revelación de la infalibilidad de la Iglesia en *connexis cum revelatis* y no, más bien, todo lo contrario, o sea encontrar en ellas su confirmación más autorizada.

25. Tales las conclusiones teológicas deducidas por raciocinio de los dogmas revelados, no pocos hechos dogmáticos y las canonizaciones de los Santos.

o sea unido a éste por conexión necesaria metafísica —*connexa cum revelatis*— está verdaderamente revelado o testificado por Dios. Como en este caso se hallan tanto las verdaderas conclusiones teológicas, como los llamados hechos dogmáticos, es decir, todo aquello a que *de hecho* se han extendido las definiciones de la Iglesia, y a que *de derecho* pueden extenderse, síguese que estas definiciones ni han tenido nunca ni pueden tener por objeto sino verdades reveladas. Y como la adhesión prestada a las verdades reveladas es adhesión de fe divina, de ahí que la *fe eclesiástica* no tenga razón de ser y que falle el supuesto en que se apoyan sus partidarios.

El ilustre autor va recorriendo los textos de todos los más significados teólogos, desde Santo Tomás hasta nuestros días, que de algún modo han tocado la cuestión, y cree poder deducir de este examen, en favor de su sentencia, el voto unánime de todos los anteriores a Molina y el de la gran mayoría de los posteriores. [26]

Este apoyo de autoridad, cuya fuerza, de ser cierto, no cabría desconocer, queda, con todo, no poco debilitado por la falta de precisión en el planteamiento de la cuestión en muchos de esos teólogos, por su terminología varia y confusa, por la falta de distinción entre lo *formal-implícito* y lo propiamente *virtual,* por los diversos supuestos en que a veces se colocan —¿antes o después de la definición de la Iglesia?— y por otras ambigüedades parecidas, que hacen que su pensamiento resulte con frecuencia dudoso, hasta el punto de que Schultes, hermano de hábito y de escuela de Marín-Sola, pero contrario a él en esta cuestión, del mismo recorrido histórico sobre el sentir de los teólogos, parezca deducir un resultado más bien favorable a la propia opinión. [27]

26. Marín-Sola: Lug. cit., pág. 439, 504, 570 y otras.

27. Véase su obra citada *Introductio in Historiam Dogmatum.* Sería de desear y de gran interés teológico un estudio histórico-crítico, completo y documentado, del sentir de los teólogos en toda esta cuestión. Desde luego, no pocos de los autores citados por Marín-Sola parecen abiertamente en su favor. Pero es extraño el empeño de éste —lo repite con marcada insistencia a todo lo largo de su citada obra— en hacer responsable a Suárez de la confusión reinante, en la mayor parte de los teólogos, en la terminología y aun en los conceptos acerca de toda esta cuestión. Esa confusión o esa falta de distinción entre lo *formal-expreso,* lo *formal implícito,* lo *virtual-idéntico* y lo *virtual-conexivo* existía ya en la mayor parte de los teólogos contemporáneos de Suárez y anteriores a Suárez, como ha continuado en los posteriores.

Lo que sí hizo Suárez (*Opera Omnia,* Parisiis MDCCCLVIII. Tom. XII, páginas 96 s.) fué fijar bien la distinción entre lo *formal-expreso* y lo *formal-implícito,* y entre éstos y lo puramente *virtual,* todo ello con las mismas palabras casi y los mismos ejemplos con que se ha hecho posteriormente y por el mismo Marín-Sola. Cierto que Suárez, dentro de lo *virtual,* no distinguió entre lo *virtual-idéntico* y lo *virtual-conexivo*; pero esta distinción no la hallará Marín-Sola en la mayor parte de los mismos teólogos que cita en su favor. Estos se contentan generalmente, para designar lo *virtual,* con hablar de *conclusiones,* de verdades derivadas *por raciocinio de los principios de fe,* deducidas por *buena, recta* o *necesaria consecuencia,* pero sin precisar más si esa consecuencia o necesidad es física o metafísica. Desde luego esta distinción es una pieza fundamental de la teoría toda de Marín-Sola, pero dudamos que la quieran hacer parte esencial de la suya todos los mismos adversarios de la *fe eclesiástica.*

Hay que reconocer que la opinión de Marín-Sola, de ser verdadera, resolvería cumplidamente una porción de problemas teológicos y, en particular, daría al tan grave y complejo de la evolución del dogma una solución extremadamente sencilla, lógica y armoniosa. Lástima que no siempre las teorías más simples y bellas sean las más verdaderas.

Para mejor precisar y enjuiciar el punto discutible, recordemos antes aquello en que convienen los teólogos de uno y otro bando.

Convienen unánimemente en que lo contenido *formalmente* en el dato revelado, aun cuando sólo sea *implícitamente,* está verdaderamente revelado o testificado por Dios y es, por lo mismo, objeto material de la fe divina. Como casos de este contenido *formal-implícito* ponen generalmente los siguientes:

Revelada la proposición universal, quedan reveladas, como contenidas *formal-implícitamente,* todas y cada una de las particulares en aquélla comprendidas. Así, revelado que todos los hombres han sido creados por Dios o redimidos por Jesucristo, está revelado que Pedro, Juan... han sido creados por Dios o redimidos por Jesucristo. Revelado que todos los libros de la S. Escritura y todas las partes de éstos están inspirados por Dios e inmunes de error, está revelado que este libro en particular o esta parte de él están inspirados e inmunes de error.

Revelado el definido o el todo, están reveladas la definición o las partes esenciales. Así, revelado que Jesucristo es Hombre, está revelado que es animal racional y que tiene alma y cuerpo.

Reveladas las dos premisas, mayor y menor, está revelada la verdad de la conclusión. Así, revelado que el Verbo es uno substancialmente con el Padre y revelado que el Padre es Dios, está revelado que el Verbo es Dios.

Revelado el relativo está revelado el correlativo. Así, revelado que Santiago es hijo del Zebedeo, está revelado que el Zebedeo es padre de Santiago.

Revelada una proposición cualquiera, está revelada la falsedad de su contradictoria. Así, revelado que el alma es inmortal, está revelada la falsedad de que sea mortal.

Como se ve por los casos o ejemplos señalados, contenido *formal-implícito* es lo que, si bien no aparece expresamente y como de primera intención en el significado propio de las palabras, con todo, por un simple aná-

Lugo (*Disputationes Scholasticae et Morales.* Parisiis MDCCCLXVIII, tomo I, pág. 90) arguyendo de una frase aislada de Suárez, ambigua o menos precisa, da a todo el pensamiento de éste una interpretación, que nos parece menos acertada; y la autoridad de Lugo creemos ha inducido a error a otros, que acaso ni se han preocupado de leer el texto íntegro de Suárez. El testimonio de éstos es el que invoca, a su vez, Marín-Sola, sin citar texto alguno del mismo Suárez, para hacer responsable a éste de la confusión antes aludida. Juzgamos sinceramente, que la acusación carece de base suficiente; y aun se nos figura que toda ella responde más bien al deseo de lograr un efecto polémico.

lisis o explicación de ese significado, se le encuentra, no ya materialmente, sino conceptualmente identificado con el mismo. Analizando o explicando el significado de la proposición universal: *todos los hombres han sido redimidos por Jesucristo*, se ve que ese concepto universal: *todos los hombres* es idéntico al de *la suma de los* individuos humanos, esto es, del hombre *a* + el hombre *b* + el hombre *c*...: es decir, que *cada uno* de los individuos está comprendido en el concepto de *todos* o de la universalidad. Si a veces en este análisis parece intervenir algún raciocinio, este raciocinio es puramente *explicativo*; o la menor de razón que se utiliza, para hacer ver la inclusión del particular en lo universal, por ejemplo, en el raciocinio: *Todos los hombres han sido redimidos por Jesucristo*; —*Pedro es hombre*; —*luego Pedro ha sido redimido por Jesucristo*; esta menor de razón, decimos: *Pedro es hombre* es simplemente *aplicativa* de la mayor revelada a la conclusión: *Pedro ha sido redimido por Jesucristo*, o tiene por misión únicamente hacer ver que esta conclusión estaba ya comprendida, del dicho modo, en esa mayor revelada. [28]

Muy distinto es el caso de lo contenido sólo *virtualmente* en el dato revelado. Este virtual, aun cuando pueda ser materialmente o realmente idéntico con ese dato revelado, *conceptualmente* es distinto y sale de aquel mediante un verdadero raciocinio *deductivo*, en el que interviene un elemento o concepto nuevo. Suponiendo, para utilizar uno de los ejemplos propuestos por el mismo Marín-Sola, que el dato revelado fuese la proposición: *el alma es espiritual*, de esta mayor revelada y de la menor de razón: *lo que es espiritual es inmortal*, se deduciría la conclusión: luego *el alma es inmortal*. Conclusión contenida virtualmente en el dato revelado, puesto que de él se deduce; identificada materialmente con ese dato, puesto que *espiritualidad* e *inmortalidad* no son en el alma dos realidades distintas; pero distinta conceptualmente, puesto que la idea o concepto de *inmortal* es distinto del de *espiritual*, hasta el punto de que puede ser conocido el uno e ignorado y aun negado el otro.

Pues bien; Marín-Sola y los que con él opinan sostienen, que este contenido *virtual* en el dato revelado, con tal, al menos, de que se identifique material u objetivamente con éste o se deduzca de él por conexión necesaria metafísica, está también, en virtud de esa inclusión virtual, revelado o testificado por Dios y puede, por lo mismo, ser objeto material de fe divina.

Desde luego, la opinión de Marín-Sola parece chocar abiertamente con el sentir común, en el modo de usar y de entender el lenguaje hu-

28. Sobre la universalidad absoluta de ese principio: *revelada la proposición universal, quedan reveladas cada una de las particulares en ella comprendidas*, de tanta trascendencia en teología —basta advertir que gran parte de los dogmas están revelados por medio de enunciados universales— puede verse nuestro estudio en *Miscelánea Comillas*. Tom. II, pág. 155, nota.

mano —al cual se ha acomodado Dios y del cual ha usado en sus comunicaciones con el hombre, tanto en la S. Escritura como en las enseñanzas orales de Jesucristo—; y cuéntese que este sentir, por tratarse precisamente del alcance de un signo convencional o cuyo significado depende de este mismo sentir común, cual es el lenguaje, debe aceptarse como juez competente o criterio decisivo en la materia. Pues ese sentir común cuando afirma, lo mismo que cuando oye afirmar, una proposición cualquiera, entiende que se testifica o se sale responsable, por decirlo así, tan sólo de lo expresado por las palabras o por los conceptos que a éstas responden, pero de ningún modo de todas las conclusiones, tal vez ignoradas o discutidas por el mismo afirmante, que puedan seguirse de lo así expresado. Quien afirma la espiritualidad del alma, afirma simplemente esto: su *espiritualidad* o su independencia de la materia; pero no su *inmortalidad,* o su *inteligencia,* o su *libertad*... que son verdades distintas, por más que se deduzcan de la primera.

Se dirá que estas segundas verdades deducidas están necesariamente unidas con la primera, o que no puede ser verdadera ésta sin que lo sean aquéllas. Así es en realidad; y si esta realidad objetiva o esta conexión necesaria la conociera y *la testificara* el afirmante, entonces, sí, podría decirse que afirmaba también las conclusiones. Pero precisamente porque el conocimiento humano es abstractivo y no comprensivo, y puede —y de hecho así lo hace ordinariamente— conocer un aspecto o una formalidad de la misma realidad, sin conocer otros aspectos o formalidades de ella, de ahí que en el lenguaje, que es la expresión externa de los conceptos, se expresan esos aspectos o formalidades parciales y no toda la realidad objetiva.

Ni vale insistir con que el conocimiento divino sí es comprensivo y abarca toda la realidad y todas sus derivaciones; pues ni Dios está obligado a revelarnos todo lo que El conoce, ni hay razón para pensar —antes al contrario— que al servirse del lenguaje humano, haya querido dar a éste otro valor u otro alcance, que el que tiene de suyo y conforme a la capacidad e inteligencia humanas.

Todos los esfuerzos de Marín-Sola y todos sus ingeniosos recursos y raciocinios, para tratar de demostrar su tesis, giran en torno a este equívoco, que en el fondo viene a ser el mismo de todas las escuelas extremistas en la cuestión de los universales: el de no tener en cuenta lo bastante la forma de conocer por *abstracción* del entendimiento humano.

Cuando Marín-Sola dice y repite que el significado o el sentido objetivo del dato revelado y de la conclusión virtual es el mismo, o que hay identidad real de sentido entre ese dato y esta conclusión, hace un tránsito inadmisible del orden real al orden del conocimiento o de los conceptos; no porque estos conceptos no sean también objetivos o representativos de verdadera realidad, sino porque, por nuestra manera de cono-

cer abstractiva, no representan toda esa realidad sino aspectos o formas parciales de la misma. La realidad, pues, objetiva sobre la que versan el dato revelado y la conclusión virtual puede ser, efectivamente, la misma; pero los conceptos o las formalidades de esa misma realidad por éstos representadas son distintas, hasta el punto de que pueda ser conocida la una e ignorada la otra. Y como el lenguaje responde inmediatamente a los conceptos, de ahí que la verdad significada por la conclusión virtual sea distinta de la significada por el dato revelado, y que, por lo mismo, la afirmación de la una no implique necesariamente la afirmación de la otra. [29]

Y como lo que no es afirmado por Dios en el dato revelado no puede ser creído por la autoridad divina, sino a lo sumo, como en la conclusión virtual de que venimos hablando, por la deducción lógica de ese dato revelado y de una verdad de pura razón, de ahí que esta conclusión no pueda ser creída por la *sola* autoridad de Dios o no pueda ser objeto de la fe divina.

El contraste de la teoría de Marín-Sola con el sentir común, en la interpretación del significado y del alcance del lenguaje, aparece más de relieve, si se considera que, de ser verdadera aquélla, lógicamente se vería obligado a admitir el ilustre teólogo —y de hecho, así parece admitirlo en algunos pasajes de su obra— que la afirmación de una proposición cualquiera implicaría la afirmación de todas las consecuencias necesarias que de ella pudieran deducirse, por remotas e ignoradas que fuesen para el mismo afirmante. Pero esto ¿quién podrá admitirlo? Así, y aunque sea extremando un poco la cosa, ¿quién podrá admitir que el ateo que afirma la existencia de un ser cualquiera, por ejemplo, de un árbol, afirma la existencia de Dios, y no sólo la existencia de Dios, sino su simplicidad, omnisciencia, libertad...? Y con todo, esa existencia del Ser necesario, Dios, y todos esos atributos suyos se deducen, por consecuencia necesaria metafísica, de la existencia del ser contingente árbol. [30]

29. Esto no quiere decir —y es ella cuestión completamente distinta— que a veces, por las circunstancias en que se produce alguna afirmación o por la intención *manifestada* del afirmante, el alcance o significado de aquella no pueda ir más allá o tener un sentido más amplio que el correspondiente al propio de las palabras. Pero en este caso, ese sentido más amplio estaría ya verdaderamente y formalmente significado o afirmado.

30. Ni vale objetar que, quien afirma una proposición, afirma todo lo necesario para la verdad de la misma o todo aquello, cuya falsedad implicaría necesariamente la de la proposición afirmada. Esta objeción la presenta y la resuelve muy bien Lugo (loc. cit., pág. 91), en la siguiente forma: «Obiicitur secundo, quia ad infinitam veracitatem Dei spectat, ut sint vera ea etiam, quae sunt connexa cum iis, quae Deus testificatur. Si enim aliquid in iis falsum esset, falsitatis etiam et mendacii convinceretur Deus, cum non posset veritas rei testificatae subsistere cum falsitate consequentis: ergo auctoritas Dei est motivum sufficiens ad credenda haec alia, quae necessario consequuntur. Respondetur, ad veritatem Dei spectare, ut ea objecta mediata non sint falsa ex eo capite, quatenus pendent ab illa, non tamen ex illa alia parte, qua dependent ab alio

Nada, pues, de extraño que la teoría de Marín-Sola haya encontrado viva oposición en la mayor parte de los teólogos modernos y, desde luego, en todo el sector de los partidarios de la *fe eclesiástica,* cuyos nombres se han citado en la página 10 [31]. Es verdad que tampoco le faltan, aun entre los modernos, defensores de valía [32]; pero ni éstos logran arrastrar a la mayoría, ni responder satisfactoriamente a la argumentación de sus contrarios.

Por otra parte, se nos figura que toda esta teoría, de la revelación verdadera y propia de lo sólo virtualmente contenido en el dato revelado, obedece, más que a razones intrínsecas a la misma cuestión, a la necesidad de soslayar el compromiso de venir a parar en la *fe eclesiástica,* cuyos inconvenientes y dificultades no son menores, sino mayores tal vez, que los de la teoría antedicha. Como modernos adversarios y partidarios de esta *fe eclesiástica* han unido —equivocadamente a nuestro juicio, según apuntamos ya en la nota 1 y veremos más adelante— con dependencia mutua necesaria ambas cuestiones, de ahí que los impresionados por los inconvenientes de esta fe prefieran admitir la revelación de lo virtualmente contenido en el dato revelado y, en cambio, los impresionados por las dificultades de esta admisión prefieran aceptar la *fe eclesiástica*; a pesar, repetimos, de las gravísimas objeciones que a ésta pueden hacerse y que vamos ya a exponer.

IV

La primera dificultad contra la llamada fe eclesiástica podría formularse así: esa distinción de dos clases de definiciones de la Iglesia —Pontífices y Concilios— unas de *fe divina* y otras de *fe eclesiástica,* o a las que se deba, en un caso asentimiento fundado en la autoridad *divina,*

principio; ex eo enim quod essent falsa ex illo alio principio, nihil sequeretur contra veritatem Dei. Ex suppositione tamen, quod illud aliud principium sit verum, pertinet ad veracitatem Dei quod non sint falsa. Quia vero illa suppositio et eius veritas non pendet a veracitate Dei, hinc est quod non pendet adaequate veritas conclusionis a veracitate Dei... unde de primo ad ultimum, nec veritas conclusionis pendet a sola veracitate Dei, nec est necessaria propter solam veracitatem Dei, sed propter illam et propter illud aliud principium, quod supponitur verum; quare nunquam refunditur totaliter veritas conclusionis in solam veracitatem. Dei et eius testimonium, ut in motivum sufficiens, prout refundi deberet, ut crederetur ex fide».

31. A ellos podían añadirse: Scheeben: *La Dogmatique,* París 1877. Tom. I, pág. 464 s.; Herrmán: *Institutiones Theologicae Dogmaticae,* Lugduni 1926. Tom. II, pág. 360; J. Straub: *De Ecclesia Christi,* Oeniponte 1912. Tom. II, página 339 s.; Dorsch: *Institutiones theologiae fundamentalis,* Oeniponte, 1928-30, Tom. II, pág. 419.

32. Tales, por ejemplo: Gardeil, loc. cit., pág. 185 s.; *Rev. des Sc. Phil. et Théol...* 1924, pág. 582 s.; C. Mazzella: *De Virtutibus Infusis,* Romae 1894, página 219; Tugaerts: *L'Evolution du Dogme,* Louvain, 1919, pág. 885; Beraza: *De Virtutibus Infusis,* Bilbao, 1929, pág. 147 s.

y en el otro fundado en una autoridad —llámese como se quiera— *no divina*, es totalmente desconocida en la tradición y teología católicas anteriores al siglo XVII. Ahora bien; una de dos: o en esos diez y seis primeros siglos, no se ha dado en la Iglesia de Dios definición alguna sobre lo virtualmente contenido en el dato revelado o sobre *connexis cum revelatis* —lo cual ya, de suyo, será bien difícil de admitir y, de hecho, parece en abierta oposición con la historia y el contenido de no pocas de las definiciones, dadas en el espacio de esos siglos—[33] o la Iglesia ha dejado a los fieles a merced de una confusión o de un error invencibles, al no distinguir, y darles un criterio claro y seguro de conocerlo, cuando definía, qué es lo que definía como de *fe divina* y qué como *fe eclesiástica*, y cuando exigía el asentimiento, qué es lo que exigía ser admitido por la autoridad de Dios y qué por una autoridad no divina.

La distinción de dos clases de definiciones, unas de *fe divina* y otras de *fe eclesiástica*, es totalmente desconocida en la tradición y en la teo-

33. Repasando las actas y la historia de los XIX primeros Concilios Ecuménicos, todos anteriores al siglo XVII, y de las definiciones Pontificias del mismo período, aparece que los Padres y teólogos, que en ellas intervienen, toman las doctrinas o verdades que definen o proponen para definidas, unas veces, de afirmaciones expresas o formales de la S. Escritura o de la Tradición, pero otras muchas las deducen, exclusivamente, por rigurosos raciocinios, de las verdades anteriores; y que proceden igualmente a la definición de las unas y de las otras, envolviéndolas en los mismos capítulos o cánones, o profesiones de fe, usando de las mismas fórmulas y sin distinción alguna de valor dogmático.

Por otra parte, el contenido de muchas de esas definiciones ofrece exactamente los mismos caracteres, que los hoy señalados por los partidarios de la *fe eclesiástica*, en el de las que consideran objeto de esa fe. (Véase el texto de J. Kleutgen citado en la nota 24). Luego, o ni ahora se dan definiciones de *fe eclesiástica*, o de igual modo debieron de darse antes. Pero es el caso, repetimos, que los Concilios y los Pontífices usaron, sin distinción, las mismas expresiones o fórmulas para esas definiciones que para las de fe divina. Así cuando el Concilio Vienense (DENZINGER-BANNWART, loc. cit., núm. 481) define ser el alma humana *forma corporis humani per se et essentialiter* —doctrina cuyo contenido formal en la Escritura o en la Tradición será bien difícil de señalar— lo hace declarando *herejes* a los contradictores. De igual modo, cuando el Tridentino define la necesidad de la confesión del número, de la especie y de las circunstancias especificantes de los pecados, o la legitimidad de las reservas episcopales (DENZINGER-BANNWART, loc. cit., n. 917-921), lo hace con la fórmula clásica de las definiciones dogmáticas, del *anathema sit* contra los que afirmen lo contrario. Y con todo, el mismo concilio nos ha dejado consignado cómo conoció estas verdades (DENZINGER-BANNWART, loc. cit., núm. 899-903): no por un testimonio formal de la Escritura o de la Tradición, sino por una deducción lógica de la naturaleza del *juicio* que, por institución de Jesucristo, tiene el Sacramento de la Penitencia.

Pueden verse otros varios ejemplos en MARÍN-SOLA (loc. cit., pág. 196 ss.). Cierto que algunos de esos ejemplos, y otros muchos que podrían alegarse, serán individualmente discutibles; pero, pretender que en todos los casos en que los Padres y teólogos no conocían las verdades definidas más que por raciocinio, éstas se hallaban ya, no obstante, formalmente contenidas en la Escritura o en la Tradición, podrá ser un recurso polémico para soslayar una dificultad, pero histórica y críticamente arbitrario.

Como dice un teólogo tan conocedor de la historia de los dogmas como GARDEIL (*Le donné révélé et la theologie*, París 1910, pág. 171): «L'on est effrayé de toutes les conclusions théologiques dont la doctrine est cependant definie, qui demeurent en dehors de ces cadres (del contenido formal)...»

logía católicas anteriores al siglo XVII. Claro está que los primeros obligados a demostrar la vigencia de tal distinción, en ese período, serían los que la afirmasen. Pero ya hemos dicho en el capítulo II, que los mismos partidarios de la *fe eclesiástica* no suelen citar otro teólogo más antiguo, que negase a una definición de la Iglesia el valor de definición de fe divina, que Molina. Luego veremos el efecto que causó en los teólogos contemporáneos la innovación de Molina.

Por lo demás, no creemos difícil demostrar la no existencia de tal distinción en el referido período, tanto más cuanto que ésta, de haber existido y de haber sido propuesta a los fieles, para evitarles el peligro de confusión y error, sería algo saliente y notorio. Ahora bien: como ya hemos indicado en la nota última, ni en las Actas de los Concilios, al discutir los Padres y teólogos las doctrinas a definir, apoyándolas unas en testimonios expresos de la S. Escritura o de la Tradición, deduciéndolas otras por verdaderos raciocinios del dato revelado, se encuentra la menor indicación o advertencia de cuándo van a definir como de fe divina o cuándo en otra forma; ni en las mismas fórmulas de las definiciones conciliares o pontificias, bien cuando dicen simplemente *definir* tal doctrina, bien cuando dicen *creerla, tenerla, profesarla, enseñarla,* bien cuando *anatematizan* la contraria, o usan de otras expresiones definitorias cualesquiera, se ofrece tampoco señal alguna de aquella distinción. [34]

Unicamente en los siglos posteriores, después de surgida esta discusión entre los teólogos, se hace en dos definiciones solemnes, la de la Inmaculada Concepción de María en la Bula *Ineffabilis Deus* y la de la Infalibilidad Pontificia del Concilio Vaticano [35], la declaración expresa de definirse la doctrina propuesta como *revelada por Dios.*

34. Casos típicos, aunque no únicos ni mucho menos, son el de los cánones de *sacrificio Missae,* de la sesión XXII, y el de los de *sacramento matrimonii,* de la sesión XXIV del Tridentino (Denzinger-Bannwart, loc. cit., núm. 948 a 956 y 971 a 982). Algunos de esos cánones, precisamente, han sido señalados por partidarios de la *fe eclesiástica* como ejemplos de esta fe y no de la divina (véase, por ejemplo, Huarte, loc. cit., pág. 666). Pues bien; todos esos cánones se encuentran promulgados en la misma sesión, a continuación o alternando con otros cánones, definiciones indiscutiblemente y según todos de fe divina, y sin la menor distinción de fórmulas o de valor.

Por otra parte, pensar que el distinguir cuáles eran definiciones de *fe divina* y cuáles de *fe eclesiástica,* lo dejaba la Iglesia al criterio de los teólogos, aparte de estar en oposición con el sentir de estos mismos teólogos anteriores a Molina, era hacer inútil en la práctica tal distinción. Si, precisamente, las definiciones de la Iglesia se han dado no pocas veces, para terminar con esas disputas interminables de los teólogos...

35. Denzinger-Banwart, loc. cit., núm. 1641 y 1839.—Claro está que cuando la Iglesia condenaba, como ha ocurrido algunas veces, una doctrina expresamente como *herética,* esta fórmula equivalía a definir la contradictoria también como *revelada por Dios.* Pero nó cabe, en cambio, deducir de la condenación de proposiciones, bien en particular, bien en globo, con censura o censuras inferiores a la de herejía, que la definición de la Iglesia no tenga valor de fe divina; ya que, en estos casos, dicha definición no cae propiamente sobre la proposición o proposiciones, sino sobre las censuras. Como dice San Alfonso M.ª de Ligorio

Pero aparte de que, extremando un poco la cosa, aun podría insistirse con Marín-Sola [36], en que no se dice taxativamente si la doctrina está revelada por Dios *formalmente* o *virtualmente,* la misma excepción confirma la regla; o sea, la misma excepcional fórmula o expresión de esas dos definiciones, explicable por las actuales discusiones teológicas, para precisar la intención de definir como de fe divina, confirma la regla general vigente, cuando tales discusiones no existían y cuando toda definición de la Iglesia, por el simple hecho de serlo suprema e irreformable y sin más aditamentos o explicaciones, era considerada unánimemente como de fe divina.

Pero aun hay más. Cuando San Gregorio Magno afirmaba deber rendirse el mismo honor a los cuatro primeros concilios ecuménicos que a los cuatro Evangelios, o cuando el *symbolum fidei* de S. León XI [37] repetía esa misma afirmación y la hacía extensiva a los siete Concilios Generales anteriores al mismo —y cuéntese que en uno de éstos se halla la defini-

(*Theologia Moralis.* Romae, 1905. Tom. I, pág. 84): «Omnes enim propositiones a Pontificibus damnatae, licet non omnes sint haereticae, sed aliae temerariae, aliae erroneae, aliae scandalosae, etc.; tamen, accedente Pontificis definitione, tenendum est de fide quod illae propositiones vere sint temerariae vel alia afficiantur nota, quam ipsas pati Pontifex declaravit». El cómo y en qué grado se siga de la verdad de la censura la falsedad de la proposición, es cuestión distinta. Así pudiera ser una proposición escandalosa o temeraria y no ser ciertamente falsa. La Iglesia, por ejemplo, pudiera condenar como temeraria la afirmación de que el año 2.000 tendrá lugar el fin del mundo, ya que esta afirmación se opondría abiertamente a la de Jesucristo: «De die autem illo vel hora nemo scit» (Marc. XIII, 32), y no ser, con todo, cierta su falsedad. En otros términos: la definición de la Iglesia, aplicando a una proposición determinada una calificación o censura cualquiera, es ya, objetivamente, de fe divina y su contenido revelado por Dios; pero la verdad o falsedad de la proposición censurada será también o no será de fe divina, según que esta verdad o falsedad estén contenidas *formalmente o sólo virtualmente* o tal vez no estén contenidas de ningún modo en la dicha censura. Es la simple aplicación lógica de la doctrina expuesta en el capítulo III. Así, definida una proposición como *haeretica* o *falsa,* o *erronea* queda definida y es objetivamente de fe divina la falsedad de tal proposición, porque esta falsedad está contenida *formalmente* en la verdad de aquella censura. Definida como *temeraria, male sonans, piarum aurium offensiva,* pudiera ni aun ser cierta tal falsedad, según hemos dicho. De otras censuras cabría discusión, que no es de este momento. Quizás extrañará a alguno lo que acabamos de decir: que definida una proposición como *falsa* o *erronea,* queda definida también y es, objetivamente, de fe divina la falsedad de esa proposición, con lo que dichas censuras parecen equipararse a la de *haeretica.* La extrañeza proviene, en esta como en otras cuestiones parecidas, de no distinguir entre el valor científico o puramente teológico de las censuras, y su valor canónico o dogmático. Cuando los teólogos discutimos, razonamos y concluímos, podemos decir y decimos con todo derecho, que tal proposición es objetivamente revelada o herética. Pero mientras la Iglesia por medio del magisterio ordinario o solemne no lo defina también así, esas censuras no tendrán valor canónico o dogmático. Por ello, al censurar la Iglesia una proposición como herética, como ya está definido que la Iglesia es infalible en tal definición, esa censura tiene todo su valor dogmático. En cambio al censurarla como falsa, como *todavía* no está definido que la Iglesia sea infalible en la aplicación de esta censura, su valor científico o teológico podrá ser el mismo, pero su valor dogmático no lo es aún.

36. Lug. cit., pág. 285.

37. DENZINGER-BANNWART, loc. cit., núm. 343.

ción de las dos voluntades en Cristo, cuyo valor de fe divina negara Molina— ninguna distinción hacen en las doctrinas definidas por esos Concilios, ni en la reverencia o asentimiento que a las mismas se deben. Igualmente, cuando en las Profesiones de Fe, como en la Tridentina, se dice profesar toda la doctrina definida por la Iglesia con estas palabras: «Cetera item omnia a Sacris Canonibus et oecumenicis Conciliis... tradita, definita, declarata, indubitanter recipio atque profiteor... Hanc veram fidem catholicam...», tampoco se hace distinción alguna en esas definiciones, ni en el asentimiento que se les presta y que indudablemente es de fe divina —si en las mismas solemnes Profesiones de Fe no se presta asentimiento de fe divina, ¿dónde podrá asegurarse que se presta?— y a todas se las comprende con el calificativo de *Hanc veram fidem catholicam*. En resumen: Que de existir definiciones de la Iglesia que no son de fe divina, el hecho ni de propósito ha podido ocultarse o disimularse mejor, para inducir a los fieles a confusión y a error. Creemos que no se ha reparado bastante en la gravedad y trascendencia de estas consideraciones.

Y esta gravedad se acentúa, porque los primeros inducidos a error serían los mismos teólogos.

La índole de este trabajo no nos permite recoger uno a uno el sentir de los teólogos contemporáneos a la aparición en la teología de la opinión innovadora de Molina, negando a una definición solemne de la Iglesia el valor de definición de fe divina. Nos bastará citar a alguno que otro de los más representativos de cada escuela, ya que éstos suelen expresar la opinión general de la misma, sobre todo cuando no formulan su sentencia como algo problemático o discutible, sino como doctrina cierta y generalmente admitida.

En la misma Compañía de Jesús, la singular opinión de Molina fué acogida por Suárez con estas palabras: «Specialiter vero hanc sententiam (la de no ser objeto de fe o no estar testificado por Dios lo virtualmente contenido en el dato revelado) explicat et defendit Molina, ibid. art. 2. disp. I, et 2, et *quod mirandum est* illam ita ampliat, ut dicat conclusiones elicitas ex una de fide et altera evidente non esse de fide, *etiamsi ab Ecclesia definitae sint*, sed manere semper sub certitudine theologica». Y viniendo ya a su refutación, añade: «Nihilominus dicendum est tertio, conclusionem theologicam, quae prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis, postquam per Ecclesiam definitur, esse formaliter et propriissime de fide, non mediate tantum sed immediate; quia iam non habetur illa veritas tantum ut virtute et mediate revelata, sed ut revelata formaliter et in se. Haec assertio mihi videtur *certa*, et haberi ex *communi* consensu theologorum, qui primam regulam et proximam quoad nos,

ad assentiendum de fide, ponunt definitionem Ecclesiae... *Neque in hoc invenio theologum contradicentem.* [38]

Oigamos a otro gran teólogo, el primero, acaso, después de Suárez, de la misma Compañía, el cardenal Lugo: «Existimo itaque cum secunda sententia, ea quae ab Ecclesia definiuntur posse et debere credi de fide. Quod ultra argumenta a Suario adducta confirmant *omnium praxis et usus,* quo in solemni fidei professione emittenda, ubi fidem nostram protestamur, profitemur nos credere omnia a sacris Conciliis definita verbis illis: *cetera item omnia...* ubi non aliter fidem illarum definitionum profitemur, quam aliorum articulorum fidei, qui in eadem formula continentur». [39]

De la escuela Dominicana citaremos también otros dos significados teólogos contemporáneos de Molina: Navarrete, «cuya autoridad, dice Marín-Sola, fué siempre muy grande para todos los teólogos posteriores, especialmente para Juan de Santo Tomás», y González de Albelda «no menos apreciado y citado que Navarrete por los tomistas posteriores». [40] Dice el primero: «Utrum propositiones definitae ab Ecclesia, quae colliguntur ex articulis fidei, sint principia theologiae? Molina circa hunc articulum, disputatione prima, tenet partem negativam... Haec sententia *multa falsa continet,* quae pro nunc nolumus *censura notare*... Christus habet duas voluntates, dupliciter potest accipi. Primo modo, secundum quod deducitur per discursum theologicum... et sic assentimur ei per habitum theologiae. Secundo autem modo, quatenus illamet propositio jam est definita ab Ecclesia..., et sic non assentimur ei per habitum theologiae, sed per habitum fidei... Quapropter *errat maxime* dictus auctor in eo quod asserit theologum per habitum theologiae assentiri illi veritati, sicut Ecclesia eam deducit; quamvis enim Patres qui dictis Conciliis adfuerunt deduxerint illam propositionem per habitum theologiae, tamen *supposita definitione,* habuerunt assensum circa illam per habitum fidei». [41]

González de Albelda escribe: «Tertia conclusio: fideles omnes per habitum fidei immediate assentiuntur propositionibus immediate definitis ab Ecclesia. Haec conclusio evidenter colligitur ex dictis in prima conclusione, et probatur primo ex *communi consensu doctorum*... Fundamenta

38. Suárez, loc. cit., pág. 96-99.—Aquí, como en otras muchas cuestiones, se puede apreciar el gran sentido dogmático o tradicional del Doctor Eximio, cualidad ésta suya preeminente, en la que nadie creemos le ha superado. Molina, fiado sólo del raciocinio, de la no revelación de lo virtual contenido en el dato revelado, concluye a la no credibilidad como de fe divina de ese virtual, aun después de la definición de la Iglesia. Suárez, admitiendo el mismo principio de Molina, guiado de su gran sentido dogmático y tradicional, llega a una conclusión contraria.

39. Lugo, loc. cit., pág. 93.

40. Marín-Sola, lug. cit., pág. 442.

41. Navarrete: *Controversiae in D. Thomae*... Vallisoleti MDCV. Tom. I, págs. 30 y 31.

autem quibus movetur Molina sunt primo... Secundum fundamentum est: quia in Ecclesia non est facultas seu auctoritas efficiendi aliquid de fide, quod antea tale non esset... Respondetur quod in Ecclesia est potestas ad edendum symbolum fidei, non per novam revelationem edendo novam fidem... sed explicando credibilia, deducendo illa ex revelatis... Et cum certum sit de fide immediate, quod Ecclesia, ut regitur a Spiritu Santo, non possit errare, certum est etiam de fide inmediate quod in hoc, quod hic et nunc proponit, non errat: jam enim supra demonstravimus, quod quando propositio universalis est immediate de fide, etiam singulares illius sunt immediate de fide, atque adeo omnis propositio definita ab Ecclesia est de fide. Non est tamen alia fides, neque totaliter neque partialiter, sed est eadem magis explicata, sicut docet D. Thomas». [42]

Añadamos un teólogo Dominico más, no menos significado que los anteriores, Pablo Nazario: «Scito praeterea conclusiones a Stis. Patribus in Conciliis congregatis ex fidei principiis deductas ac definitas ad fidem inmediate pertinere... et ex his patet *error* Molinae». [43]

De la escuela Escotística bástenos citar a Gabriel Boyvin y a Henno. Escribe el primero: «Quaeritur: an propositiones illae definitae ab Ecclesia, sint de fide? Ad hanc quaestionem Molina attendens Ecclesiam non habere potestatem faciendi aliquid de fide, quod antea ad fidem non pertinebat..., respondet... definitiones Ecclesiae non esse de fide... Contrarium tamen asserendum est, conclusionem scilicet quamlibet ab Ecclesia definitam esse de fide». [44] Y el segundo: «Advertendum. Quod licet propositio ut sequitur ex una non revelata et altera revelata non est de fide, eo ipso tamen quod definitur ab Ecclesia, sit de fide». [45]

Citemos también dos Carmelitas, Felipe de la Sma. Trinidad y Crassous. Dice el primero: «Ad secundum dicendum, quod est formaliter revelatum in Sacra Scriptura quod tota Ecclesia non potest errare in credendo, et consequenter est revelatum quod communis consensus Ecclesiae circa propositionem deducibilem ex duabus praemissis, quarum una est de fide, et alia naturaliter nota, facit rem de fide» [46]. Y el segundo: «Et per consequens ista conclusio, *ergo Christus est risibilis,* deducta ex isto antecedente revelato, *Christus est homo,* est tantum virtualiter de fide, quia virtualiter tantum in hoc antecedente continetur. Notandum tamen est cum Patre Henrico, quod si Ecclesia definiret hanc proposi-

42. González de Albelda: *Commentariorum et Disputationum in Primam Partem Angelici Doctoris...* Compluti, 1621, pág. 20 ss.
43. Pablo Nazario, *Disputationes et Commentaria...* Coloniae Agrippinae, MDCXXI. Tom. I, pág. 18.
44. Gabriel Boyvin, *Theologia Quadripartita Scoti.* Parisiis MDCLXXVIII. Prolog., pág. XV.
45. Henno, *Theologia Dogm. Moral. et Scholast., Matriti* MDCCXCV, tomo II, pág. 234.
46. Felipe de la Stma. Trinidad, *Disputationes theologiae.* Lugduni MDCLIII, Tom. III, pág. 21.

nem esse tenendam de fide, statim evaderet formaliter de fide... quia, ut sapienter observat P. Suárez, conclusio, quae prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis postquam per Ecclesiam definita est, est formaliter et proprissime de fide, non mediate tantum, sed inmediate... Huic doctrinae *solus* refragatur Molina». [47]

Pudiéramos fácilmente multiplicar las citas; pero ni la índole de este trabajo nos lo consiente, ni lo creemos necesario; ya que las alegadas nos parecen suficientes, para dar idea bastante del sentir de las diversas escuelas teológicas frente a la opinión innovadora de Molina, que unas veces produce extrañeza o admiración, otras es calificada duramente de error o de contraria al consentimiento general, y siempre es decididamente rechazada. Esta reacción de las escuelas obedecía sencillamente a la posesión en que se hallaban de la doctrina tradicional, que los teólogos solían exponer al tratar de las reglas de la fe: Escritura, Tradición, Iglesia, dando como de fe divina toda doctrina propuesta por cualquiera de estas reglas y que puede considerarse magistralmente resumida, en lo que hace a la Iglesia, por Melchor Cano, en su clásico tratado *De Locis Theologicis*: [48] «Septima praeceptio: Si vel Ecclesia, vel Concilium, vel Sedes Apostolica, vel etiam Sancti una mente eademque voce aliquam theologiae conclusionem et confecerint, et fidelibus etiam praescripserint, haec veritas catholica ita censebitur ut si esset per se a Christo revelata; et ille qui adversetur aeque erit haereticus ac si Sacris Litteris traditionibusque Apostolorum refragetur».

Por donde y para concluir este capítulo: si en las definiciones de la Iglesia se dan dos clases o especies, unas de fe divina y otras de fe no divina, los teólogos anteriores a Molina han sufrido una confusión o un error manifiestos. Y si esto pasó a los teólogos, ¿qué sucedería a los fieles?

Por otra parte, la materia de que se trataba era eminentemente dogmática; si, pues, en este caso no se da valor decisivo al consentimiento de los teólogos, tan general y por tantos siglos prolongado, ¿cuándo se le podrá dar? [49]

47. Crassous, *Prolusiones Theologico-Dogmaticae*. Romae MDCCV. Pág. 99 y 100.

48. Melchor Cano: *De Locis Theologicis*. Matriti MDCCLXXIV. Pág. 181.

49. Pudiera añadirse también la siguiente consideración: Los Apóstoles, a más de trasmitir a los fieles las verdades formalmente reveladas por Dios, pudieron y naturalmente debieron de enseñar a éstos otras obviamente deducidas de aquéllas o de las llamadas *connexa cum revelatis*. Negar este hecho sería algo arbitrario, puesto que la autoridad de los Apóstoles sobre lo *connexa cum revelatis* no era menor que lo es la de la Iglesia. Ahora bien; en la Tradición *doctrina apostólica* y *doctrina de fe divina* siempre ha sido algo sinónimo. Si en la misma enseñanza apostólica hay una de fe divina y otra de fe no divina, ¿cómo podremos distinguirlas? «Quae ad doctrinam pertinent religiosam, eo ipso quod demonstrantur *ab Apostolis tradita*, etiam *divinitus revelata* esse constat. Unde semper in Ecclesia quaerere de doctrinae *apostolicitate* et de eiusdem

OTRO ARGUMENTO CONTRA LA LLAMADA FE ECLESIÁSTICA. Ya dijimos antes ser un principio cierto en teología y admitido por todos los autores, que, revelada una proposición universal, quedan reveladas todas y cada una de las particulares en ella comprendidas. En esto se funda el que podamos creer con fe divina que tales individuos hombres: Pedro, Juan... han sido creados por Dios o redimidos por Jesucristo; porque están reveladas las mayores universales: que todos los hombres han sido creados por Dios o redimidos por Jesucristo. Y en esto se funda, precisamente, la doctrina, hoy generalmente admitida, incluso entre los partidarios de la *fe eclesiástica*, de ser revelado que el actual Pontífice, Pío XII, tiene, como sucesor de San Pedro, el primado sobre toda la Iglesia, o que el Concilio Tridentino o el Vaticano fueron infalibles; porque están reveladas las mayores universales: que todo Pontífice legítimamente elegido tiene ese primado, y que todo Concilio ecuménico legítimo goza de esa infalibilidad. [50]

revelatione divina, prorsus *unum idemque censebatur*» (FRANZELIN, loc. cit., página 14).

Algo parecido cabe decir de la Tradición Patrística. En toda ésta es muy raro encontrar que los SS. PP. digan, precisamente, que la doctrina que enseñan o transmiten sea de fe divina o revelada por Dios. Simplemente suelen decir que es doctrina *de los Santos* o *de la Iglesia* o *necesaria para la salvación*, o *indiscutible entre cristianos*, u *obligatoria para todos*, u otras expresiones parecidas, aplicables igualmente a las doctrinas reveladas y a las *connexa cum revelatis*, si ciertamente consta de esta conexión. Y esto ha bastado, para que los Pontífices y Concilios —repásense, repetimos, las actas de éstos— hayan podido definir muchas de esas doctrinas como dogmas de fe. Si para la definición de la gran parte de los dogmas que, apoyados en la Tradición han pronunciado los Concilios, hubiera sido preciso que esa Tradición les dijese, que tales dogmas estaban en sí formalmente revelados, esas definiciones estarían aún sin pronunciarse.

De igual modo, si las futuras definiciones dogmáticas, que haya de pronunciar la Iglesia, hubieran de fundarse en testimonios fehacientes de la Tradición, que presenten una doctrina precisamente como revelada, no sabemos si podrá llegarse a una sola. Pero es que ni los mismos teólogos, que defienden ya hoy la definibilidad de algunas de ellas, parecen preocuparse de este extremo. Tomemos, por ejemplo, las doctrinas de la Asunción de María o la de su Mediación Universal, y veamos un autor reciente de los que mejor las tratan, ALASTRUEY (*Tratado de la Virgen Santísima*, Madrid MCMXLV, pág. 483, s. y 622, s.). Ni uno solo de los SS. PP. que cita —y cuéntese que, para ser fehaciente su autoridad, habrían de ser moralmente todos— dice que la doctrina que transmite o enseña sea revelada por Dios. Y a los argumentos teológicos —que suelen coincidir con los utilizados por los mismos SS. PP.— podría contestarse simplemente: *concedo totum*, pero niego que prueben lo que deberían probar: que la conclusión esté revelada por Dios.

Ni cabe decir que, cuando los SS. PP., comentando algún pasaje de la Escritura o algún principio dogmático, parecen ver incluídas en éstos otras verdades, estas verdades deben también considerarse reveladas por Dios, como contenidas en el dato revelado, si no en su expresión propia y explícita, en su significado integral, tal cual se completa por la analogía de la fe y lo entiende la tradición; porque de esto precisamente se trata, si esa inclusión o ese contenido, que descubre la analogía de la fe y ven los SS. PP. o la tradición, es *formal* o simplemente *virtual*; y recuérdese que, para que una verdad pueda decirse *formalmente* contenida en otra, habrá de haber entre ambas, no ya identidad real, sino *identidad conceptual*, y que, cuando de un concepto se pasa

Por otra parte y según advertimos también antes, los teólogos incluso los partidarios de la *fe eclesiástica,* admiten hoy como revelado que la Iglesia es infalible en las definiciones, aun de lo virtualmente contenido en el dato revelado, o en *connexis cum revelatis* o, lo que es lo mismo, admiten como revelado que todas esas definiciones de la Iglesia son infaliblemente verdaderas. Ahora bien; como *cada una* de esas definiciones no es más que una particular de la universal *todas* las definiciones, síguese estar revelada por Dios la verdad infalible de cada una de esas definiciones particulares. Luego la verdad en particular de cada una de esas definiciones dadas por la Iglesia, y el asentimiento a las cuales los partidarios de la *fe eclesiástica* atribuyen a ésta, es objeto de verdadera revelación de Dios y, por lo mismo, de verdadera fe divina.

El argumento, supuesta la verdad de las premisas, admitidas por los mismos adversarios, es de una claridad y fuerza decisiva tales, que apenas cabe formular en teología o metafísica algo más convincente.

Esa fuerza la sienten los partidarios de la *fe eclesiástica* [51], quienes, en la misma inseguridad o efugios puramente verbales de sus contestaciones, demuestran bien claramente cuán difícil les es desentenderse de la presión lógica del argumento. Así, por ejemplo, Lercher-Schlagenhaufen [52], después de decir: «Licet gravitas huius argumentationis diffitenda non sit, tamen rem evincere non videtur», añade: «Argumentatio recte procederet, si Ecclesia definiens iuxta divinam revelationem esset organum inspiratum solius Dei nomine loquens, vel si Deus per subsequentem approbationem definitionem Ecclesiae confirmaret et quasi suam faceret. Atqui res non ita se habet».

Como se ve, no se hace sino soslayar la dificultad, sin contestar a ella. Concedido que si la Iglesia procediese en sus definiciones como ór-

a otro totalmente distinto, por necesaria e íntimamente ligados que estén entre sí, habrá verdadero raciocinio o contenido *virtual.*

En resumen: que si hemos de atenernos a un criterio objetivamente histórico, habremos de decir, que a la tradición y a la teología católicas les ha bastado siempre, para considerar definible una doctrina, el que ésta sea, en un grado suficientemente indiscutible e indiscutido, teológicamente cierta, esto es necesariamente deducida de algún principio o premisa revelados, sin exigir que sea precisamente, *independientemente de la definición de la Iglesia,* formalmente revelada por Dios.

50. Y en esto habrá de fundarse la verdad de hallarse en el cielo, que es lo que se declara en la canonización de los Santos, el bienaventurado de cuyas virtudes ciertamente consta, a saber: en la aplicación a la particular de la proposición universal revelada: Todos los justos gozan de la bienaventuranza o están en el cielo.

51. No todos, sin embargo; pues algunos apenas dan muestra de percatarse de esa fuerza; acaso por no verse en la precisión de contestar. Entre éstos debe contarse Billot, quien ni siquiera se propone la dificultad. Dice, sí, lo siguiente: «Sed revera, haec sententia (la que rechaza la *fe eclesiástica*) tot et tantis difficultatibus obruitur, ut locus sit dicto poetae: Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi» (Loc. cit., pág. 262). ¿No se habrá adelantado Billot en regalar a la sentencia contraria lo que debería aplicarse a la suya?

52. Lercher-Schlagenhaufen, loc. cit., pág. 381.

gano inspirado de Dios, o si Dios confirmase o testificase la verdad de esas definiciones por una aprobación subsiguiente o posterior, estas definiciones serían también de fe divina; y concedido que nada de eso se da en nuestro caso. Pero tampoco lo hemos invocado en nuestro argumento. Nuestro argumento se funda —la cosa es bien sencilla— en la revelación o testificación divina —admitida expresamente por el mismo Lercher-Schlagenhaufen— de que las definiciones de la Iglesia son infaliblemente verdaderas. Esta testificación o confirmación es antecedente, no subsiguiente a las mismas definiciones; pero su eficacia es idéntica. A no ser que se pretenda que el testimonio de Dios tiene más valor cuando recae sobre una cosa u objeto pasado, que cuando recae sobre un objeto futuro. Para Dios no hay distinción de pasado o futuro. Todo lo ve con la misma claridad y certeza, y sobre todo puede testificar con la misma segura infalibilidad. Dispense el lector que tengamos que recordar cosas tan vulgares.

Aun menos consistencia, si cabe, tiene la contestación de Lennerz. [53] Este distingue entre «veram esse Ecclesiae definitionem» y «veritatem ab Ecclesia definitam», y parece conceder que la primera está efectivamente revelada por Dios y puede ser creída con fe divina, pero no la segunda.

Apenas cabe llevar más allá la sutileza escolástica, en el inútil empeño de escapar de la dificultad. Puede concederse, en efecto y según

53. LENNERZ, loc. cit., pág. 91. Antes (pág. 87), había dicho: «In suppositione prioris sententiae (la de que la infalibilidad de la Iglesia en *connexis cum revelatis* está revelada por Dios, sentencia, como hemos advertido, ya común hoy entre los teólogos), fide divina ob auctoritatem Dei revelantis credi potest, Ecclesiam esse infallibilem etiam *in aliqua concreta particulari* definitione. Sed hoc non est credere fide divina veritatem ab Ecclesia definitam. Revelare Ecclesiam in definitione esse infallibilem non est revelare veritatem ab Ecclesia definitam; veritas, Ecclesiam esse infallibilem, non est identica cum veritate, quam Ecclesia definit».

Respondemos: ser la Iglesia infalible y serlo *en esta definición concreta particular,* por ejemplo: de que el matrimonio no consumado se disuelve por la solemne profesión religiosa, no es una verdad idéntica con la de esta disolución del matrimonio, puesto que la primera contiene *además* la relación a la definición infalible de la Iglesia. Pero la verdad segunda está incluída *formalmente* en la primera, como la parte en el todo o como el correlativo en su correlativo, ya que en el concepto mismo de ser verdadera la definición concreta y particular de tal disolución, está comprendido que tal disolución es verdadera. Si tratamos de explicar o de definir qué se entiende por definición verdadera, lo mismo que qué se entiende por proposición verdadera, o por juicio verdadero, tenemos que decir que aquéllos cuyo objeto es verdadero.

Para mayor claridad vamos a poner una serie de proposiciones, de cuya equivalencia *formal,* ni en buena lógica, ni según el sentido común creemos pueda dudarse: «La Iglesia es infalible en la definición de que el matrimonio no consumado se disuelve por la profesión solemne»: = «la definición de la Iglesia de tal disolución es infaliblemente verdadera»: = «al definir la Iglesia tal disolución, define infaliblemente verdad»: = (la anterior vuelta por pasiva) «lo definido por la Iglesia, al definir tal disolución, es infaliblemente verdad»: = «(y como lo definido por la Iglesia es precisamente la disolución del matrimonio no consumado por la profesión solemne), la disolución del matrimonio no consumado por la profesión solemne es infaliblemente verdad». La primera proposición, según los mismos adversarios, está revelada por Dios. Luego todas las demás, incluso la última, *formalmente* incluídas en la primera, están reveladas por Dios.

acabamos de decir en la nota precedente, que la segunda de esas proposiciones es distinta de la primera, como lo explícito de lo implícito y como la parte del todo —la primera incluye, *además,* la relación a la definición de la Iglesia— o como el correlativo del otro correlativo; pero está *formalmente* contenida en esa primera y resulta del simple análisis o explicación de sus conceptos. Ser verdadera la definición de la Iglesia significa formalmente ser verdadero lo por ella definido. Ser verdadera la definición de la Iglesia de que en Jesucristo hay dos voluntades, significa formalmente ser verdad que la existencia de dos voluntades en Jesucristo, definida por la Iglesia, es verdadera. Y si esto no significa, no sabemos qué puede significar y nuestras palabras y hasta nuestros conceptos habrán quedado vacíos de contenido y de sentido. Por eso dicen muy bien Beraza [54] y Marín-Sola [55] que tal respuesta es un simple «lusus verborum» o que «no tiene sentido».

Ya advertimos anteriormente que el significado y el alcance del lenguaje, por tratarse de un signo convencional, cuyo valor depende, precisamente, del uso, más que por sutilezas o apriorismos, deberá apreciarse por ese mismo uso y sentir común de los hombres. Ahora bien; cualquiera que oiga decir a Juan: «fulano ha fallecido», y a Pedro: «la afirmación de Juan es verdad», entiende que Pedro, implícitamente pero formalmente, afirma o confirma también «el fallecimiento de fulano», y que puede creer éste, no ya por la afirmación de Juan, sino por la del mismo Pedro; es decir que, aunque Juan fuera de suyo un mentiroso y no mereciera fe ninguna, la autoridad de Pedro ejercería plenamente su eficacia testificante sobre el hecho del «fallecimiento de Fulano».

Es curioso que, cuando los partidarios de la *fe eclesiástica* tratan de invalidar la dificultad surgida del hecho histórico de la definición como dogmas de fe de verdades, que parecen sólo virtualmente contenidas en el dato revelado, se esfuercen en querer demostrar el contenido formal de aquellas verdades en este dato, aun estirando los conceptos más allá de lo verosímil y de lo que permite el sentir común y, en cambio, al enfrentarse con la dificultad presente, de tal modo estrechen ese contenido formal, que casi lo limiten a la repetición pura y estricta de las palabras. Por ese camino, pocos dogmas se podrían definir, que no fueran repetición pura y simple de las palabras de la S. Escritura. Entre la proposición: «Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt» y esta otra: «es necesaria la confesión del número y especie de pecados»; o entre la proposición: «super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam» y esta otra: «el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra,* es infalible», ciertamente hay bas-

54. Beraza, loc. cit., pág. 234.
55. Marín-Sola, lug. cit., pág. 287.

tante más diferencia, que entre las dos proposiciones distinguidas por Lennerz. Y, con todo, los partidarios de la *fe eclesiástica* no tendrán dificultad, creemos, en ver las segundas contenidas en las primeras.

Por lo demás, cuando estos mismos partidarios no se hallan bajo el influjo de su opinión preconcebida en esta materia, admiten sin dificultad, en casos similares, lo que en el presente se esfuerzan en negar. Así, con Franzelin [56] admiten que, si Dios revelara o afirmara, que todo el contenido o todas las proposiciones de un libro son verdaderas, todas éstas serían atestadas por Dios y creíbles con fe divina. Del mismo modo admiten todos que las palabras o citas de autores no inspirados, insertas en la S. Escritura, si son aprobadas o testificada su verdad por el escritor inspirado, es decir por Dios, tienen también autoridad divina y su contenido está garantizado por esta autoridad.

Pues eso es lo que ha hecho Dios al revelar o al afirmar que la Iglesia es infalible en sus definiciones, o al testificar la verdad de las mismas, o que su contenido es infaliblemente verdadero.

Cierto que esta revelación o testificación de la verdad de las definiciones de la Iglesia es anterior, y no posterior como en los casos citados, a las mismas definiciones; pero ya advertimos y es de suyo demasiado

56. El texto de Franzelin es el siguiente: «Ex huiusmodi attestatione veracitatis libri a Deo ipso per revelationem catholicam factam, consequeretur sane, ut quae in libro humanae originis continerentur essent veritates divinae ac proinde verbum Dei credendum» (loc. cit. pág. 369). Véase Pesch (*De Inspiratione Sacrae Scripturae*. Friburgi Brisgoviae MCMVI, pág. 411); Lercher-Schlagenhaufen (loc. cit., pág. 347).

Del mismo modo, el Pontificio Instituto Bíblico (*Institutiones Biblicae*, Romae 1927, pág. 358) da como doctrina corriente que, cuando el escritor inspirado, es decir Dios, aprueba o reprueba el dicho de otra persona o autor, «auctor (inspiratus) aperte *affirmat* vel *negat* rem citatam». Es decir, como luego precisa: que en el caso de aprobación, no sólo es afirmada «*veritas citationis*», sino también «*veritas rei citatae*».

Unicamente por consideración al autor, queremos hacernos aquí cargo de la dificultad propuesta por Elorriaga (*Estudios Eclesiásticos*. Tomo V, 1926, pág. 131 ss.). Empieza por confesar lo siguiente: «Ya dijimos arriba que la razon apuntada y desarrollada magistralmente en su doble aspecto (de dogma de infalibilidad y de promesa divina, reveladoras de la verdad de lo que se define) por el R. P. Marín Sola (250 y 251), tiene una fuerza seductora y al parecer perentoria, y si la autoridad del Tridentino no nos retrajera de abrazarla, con toda el alma nos entregaríamos con armas y bagajes en fuerza de tal razón a los que así opinan...» (Lug. cit., pág. 131).

¿Qué autoridad o doctrina será esa del Tridentino, tan fuerte o decisiva que obliga a Elorriaga a mostrarse irreductible ante un argumento, por otra parte tan *perentorio*, que, con *toda el alma y con armas y bagajes*, de no mediar aquéllas le harían pasarse al bando contrario? Es simplemente el conocido canon 7 de la sesión XXIV, en el que se define como dogma de fe: la *inerrancia*. de la Iglesia, al afirmar la indisolubilidad del matrimonio en caso de adulterio.

Sabido es que la redacción, un tanto desacostumbrada, de este canon fué acordada a petición de los representantes de la República de Venecia, quienes pretendían con ello evitar que los Griegos, cuya práctica era contraria a la doctrina del canon, pero que no acusaban, como los Protestantes, de error a la Iglesia Romana, fuesen directamente alcanzados por el anatema. Esta redacción o texto, dice Pallavicini (*Historia Concilii Tridentini*. Augustae Vindelicorum, MDCCLXXV, Lib. XXII, cap. IV, núm. 28): «videbatur alicui ex ipsis (los Ve-

claro, que esta circunstancia, puramente accidental, en nada afecta ni al alcance ni al valor del testimonio divino.

Como en toda esta cuestión, los partidarios de la fe eclesiástica parecen prevenidos por la idea fija y como espontánea, de que la infalibilidad de la Iglesia es una cualidad propia o intrínseca de esa misma Iglesia, distinta de la infalibilidad divina, cual lo son otras propiedades suyas, su santidad, unidad o catolicidad, y de ahí, según ellos, que pueda darse una fe fundada en esa autoridad infalible de la Iglesia, distinta de la fe fundada en la autoridad divina, convendrá analizar con toda precisión lo que hay en el fondo de esa realidad, que significamos con la palabra: *infalibilidad* de la Iglesia. Porque muchas veces las palabras, por la misma im-

necianos), aut ex ipsorum consiliariis, notam haeresis haud inusturum opinioni contrariae; sed vim dumtaxat habiturum ad infligendum anathema temerariis in eo vituperatoribus Ecclesiae...» Algún Padre, como el Obispo de León, Andrés Cuesta, se opuso a la pretensión de los Venecianos, «affirmans, ab Ecclesia non usurpari eam damnandi formulam: *Si quis dixerit Ecclesiam errasse*... «Et sane creditum est, si Cuestae locus loquendi inter primos obtigisset sicut inter postremos debebatur in conventu, tantum ab eo numerum asseclarum pertractum iri, quantus ad refellendam petitionem satis fuisset. Verum reipsa plura suffragia consenserant, ut oratoribus satisfieret». (PALLAVICINI, loc. cit., núm. 29).

Como a no pocos y tal vez a muchos no se les ha alcanzado, qué diferencia de significado puede haber entre la primitiva y acostumbrada redacción del canon, y la propuesta por los Venecianos y por fin aceptada, observa el mismo Pallavicini (loc. cit., núm. 30); «etiamsi non inesset (tal diferencia de significado), convenientius fuisset Reipublicae satisfacere, eam mutationem petenti, ubi per eam merus sonus, non autem significatio variaretur; cum eo videatur inurbanior repulsa quo minoris momenti censetur postulatio».

En resumen: que los Venecianos, por razones políticas o de prudencia, proponen una redacción del canon, más suave en la forma para los griegos y que a algunos de ellos les parece variar el alcance del anatema, y aun tal vez, en algún modo, el significado de aquél —para esto último bastaría, que lo que en una fórmula es directo y explícito pasara a ser indirecto e implícito en la otra—, si bien a otros les parece ser un cambio de *merus sonus* de palabras; y que los Padres, sean cuales fueren sus opiniones personales sobre este particular —acaso, como suele suceder en toda reunión numerosa, los habría de una y otra opinión— acuerdan dar satisfacción a la petición de los Venecianos, porque, desde luego, lo que ellos proponen y lo que en el canon se define es verdad.

Pues bien; de un hecho tan sencillo, de explicación natural e histórica tan obvia, deduce ELORRIAGA (lug. cit., pág. 132) que, según el «criterio y la práctica» del Concilio, no es lo mismo afirmar o revelar la infalibilidad o inerrancia de la Iglesia en la «enseñanza definitoria de una verdad», que «afirmar la verdad de lo definido». Desde luego y como ya hemos explicado, la segunda de esas afirmaciones no es lo mismo *explicite* y *adaequate* que la primera, pero lo es *implicite* e *inadaequate*.

Mas ¿de dónde saca Elorriaga su deducción? ¿De que así lo opinaran los Venecianos? ¿De que así lo opinan algunos historiadores del Concilio? ¿De que así lo opinasen algunos Padres del mismo? En rigor, aun cuando lo hubiesen opinado todos, y está opinión suya hubiese sido la que los movió a aceptar la redacción de los Venecianos, como de esta opinión o motivo nada se dice en el texto ni en la doctrina del canon definido, todo ello quedaría como una opinión discutible de los mismos Padres, pues sabido es que los Concilios sólo son infalibles en la doctrina que definen, pero no en las razones, ni en los motivos, ni, mucho menos, en las intenciones o propósitos, por los que o con los que la hayan definido.

Esos motivos, intenciones o propósitos podrán servir, según las reglas de

perfección del conocimiento y del lenguaje humanos, fácilmente suscitan imágenes o ideas propicias al falseamiento de la realidad, como el hablar de la legitimidad de un hijo o de la seguridad de un tesoro pudiera inducir a creer, que esa legitimidad o esa seguridad fuesen realidades absolutas e inherentes al niño o al tesoro.

Desde luego, si buscamos en los mismos partidarios de la *fe eclesiástica* una explicación clara de esta fe o de la autoridad en que ella se funda, apenas encontraremos algo preciso y conforme. Unos la llaman a esa fe *mediate divinam*; otros *mediate et indirecte divinam*; otros *nec pure divinam nec pure humanam*; otros *mediam inter fidem divinam et fidem humanam*; otros *divino-humanam*; para otros es *fides humana*

interpretación, en el caso de alguna palabra o frase ambigua del texto definido, para precisar el sentido propio de éstas. Pero una vez éste fijado —y en el caso presente el texto del canon es claro y terminante y no ofrece ambigüedad alguna— el contenido intrínseco o lógico de este sentido ya no depende de aquellos elementos externos (puede verse, a propósito, *Miscelánea Comillas*, vol. II, pág. 155, not. 21). Así, por ejemplo: sabido es, que hoy va siendo ya corriente entre los teólogos la sentencia de ser revelada la particular: «Pío XII hablando *ex cathedra* es infalible», como comprendida, implícita, pero formalmente, en la universal: «Todos los legítimos sucesores de San Pedro o todos los Romanos Pontífices hablando *ex cathedra* son infalibles». En los siglos pasados discrepaban más los teólogos. Pues bien; si suponemos que los Padres del Concilio Vaticano hubiesen tenido la opinión, de que aquella particular no se contenía formalmente en la universal por ellos definida, y aun así lo hubiesen manifestado, el valor o el alcance de su definición hubiera permanecido lo mismo que lo está hoy, y aquella opinión de los Padres no habría pasado de ser una opinión particular suya, a menos de haberla hecho objeto también a ella de una definición conciliar.

Pero, en fin, no es necesario en nuestro caso acudir a tales extremos, puesto que él se reduce simplemente, como aparece de la relación misma de Pallavicini, a un acto de deferencia o de prudencia política, para con los Venecianos y los Griegos, por parte del Concilio, aceptando éste un texto, que desde luego aseguraba la verdadera doctrina y que a aquéllos les satisfacía más, por lo que no había más que discutir.

Claro está que, desde el momento en que surge una discusión entre católicos, no zanjada por el mismo Concilio, ya no cabe tachar de herejes a los que opinaren lo contrario; pues para que una opinión pueda ser inculpada de herética, sobre todo en el fuero externo, no basta que sea ciertamente opuesta a una verdad revelada o contenida en una revelada, sino que es preciso haya sido así definido por la Iglesia. Pero esta norma, más bien jurídica, en nada afecta a la cuestión teológica ni al valor de las razones demostrativas de aquella revelación o contenido.

De hecho, a pesar de la redacción del canon propuesta por los Venecianos y aceptada por el Concilio, no pocos teólogos y de los más significados (Palmieri, Pesch, Sasse...) siguen teniendo como dogma de fe definido en ese mismo canon, la indisolubilidad del matrimonio en caso de adulterio. Y, desde luego, no conocemos ningún autor que haya recogido la objeción que, contra uno de los argumentos más molestos para los defensores de la *fe eclesiástica*, tan decisiva le ha parecido a Elorriaga, hasta el punto de añadir (lug. cit., pág. 133): «¿Cuál es el punto flaco? (del argumento contrario, que tan perentorio parecía al mismo Elorriaga). Aun cuando a nuestra cortedad no nos fuera dado descubrirlo, ni siquiera vislumbrarlo, valdría más confesar nuestra ignorancia e insuficiencia que poner en tela de juicio la sabiduría y acierto del Tridentino» (?!).

Otras varias cosas dice Elorriaga que la extensión, ya desmesurada, de esta nota no nos permite recoger, pero con las que no podemos estar tampoco conformes.

certissima, fere ad fidem divinam pertinens; ya vimos antes que los inventores del nombre, como el Arzobispo Péréfixe y Grandin, la llamaron simplemente *humana y eclesiástica.* [57] Molina parece más bien sostener que es un asentimiento teológico [58]. Parecida ambigüedad de expresiones se advierte al hablar de la autoridad o infalibilidad de la Iglesia.

Pero, en fin, tratando de buscar un sentido en que todos convengan, parecen venir a decir, o que lógicamente deben decir, que la autoridad de la Iglesia, en que se funda la *fe eclesiástica,* es de suyo una autoridad *humana,* pero *garantizada de algún modo por Dios,* y de ahí su infalibilidad.

En lo que muestran singular empeño es en afirmar y repetir, que esta autoridad de la Iglesia, aunque recibida de Dios, es propia e inherente a ella y distinta de la divina, como lo es la autoridad eclesiástica de ju-

57. A este propósito dice Elorriaga (lug. cit., pág. 119): «No imitaremos al hacerlo a los autores que, eludiendo una respuesta sencilla y fácil, usan de combinaciones y términos que parecen repugnar de verse juntos y valer más para representar algo quimérico y monstruoso que una sublime realidad. Así no diremos que dicha autoridad y la fe a ella correspondiente es *immediate* humana y *mediate* o *reductive divina,* sino que negando en términos sencillos y *generales* ser divina su autoridad y suficiente para autorizar un acto de fe divina, asentamos que es formalmente *humana,* con valor de infalibilidad propio de la Iglesia y suficiente para fundar un acto de fe eclesiástica, autoridad que no es divina, pero que tiene *algún* privilegio propio de la divina verdad, esto es la infalibilidad, fruto de la divina asistencia...».

58. He aquí el texto de Molina: «Quaeres ergo, quonam habitu assentiantur fideles conclusionibus ab Ecclesia ex revelatis definitis, si illis habitu fidei immediate non assentiuntur? Respondeo: si sciant illas deducere ex revelatis, ut eas deducit Ecclesia, duplici via assentiuntur illis per *habitum theologicum.* Altera eo ipso discursu, quo eas non secus ac ipsa Ecclesia, deducunt. Altera, per hunc alium *discursum* auctoritati Ecclesiae innitentem, doctis ac indoctis communem: Ecclesia errare nequit in suis definitionibus; hoc vel illud definitum est: ergo est certum et verum» (*Commentaria in Primam D. Thomae Partem,* Lugduni, 1622, pág. 8).

Por el asentimiento *discursivo,* que afirma, aun en el caso de apoyarse aquel en la autoridad de la Iglesia, y por atribuirlo expresamente al hábito teológico, parece entender Molina que tal asentimiento, a lo virtual definido por la Iglesia, no es un acto de fe, sino un acto de ciencia teológica. Y, asimismo, muchos de los partidarios de la llamada *fe eclesiástica,* dada la explicación que de ésta presentan y aunque ellos insistan en que es un acto de fe, juzgamos que lo que realmente defienden es un acto de ciencia.

Para verlo basta fijarse en que no todo asentimiento, en cuyos fundamentos o motivos entra un testimonio, es un acto de fe, sino sólo aquel que se funda en ese testimonio precisamente como tal, o sea en la veracidad del afirmante. Si el testimonio se toma simplemente como un hecho o un dato revelador o aplicativo de un motivo o razón de otro orden, en los que verdaderamente se funda el asentimiento, éste no será un acto de fe, sino un acto de ciencia. Así, por ejemplo: si creo a Pedro, que me dice haber estado en Roma, no precisamente porque él me lo dice, por su testimonio, sino porque, al hablar de Roma, habla de personas o cosas, que entiendo no podría conocer sin haber estado efectivamente en Roma, no hago un acto de fe, sino de ciencia, porque mi asentimiento no se funda precisamente en la *veracidad* de Pedro, sino en el *hecho de la imposibilidad* de que Pedro pudiera hablar de tales personas o cosas sin haber estado en Roma. Si creo la afirmación histórica, que un escritor hace en su libro, no precisamente por el testimonio del autor, sino porque entiendo que, de ser falsa tal afirmación, dada la naturaleza de la misma, el mi-

risdicción para mandar y gobernar; sin reparar en las profundas diferencias que existen —a menos que queramos volver al error de Guillermo de París— entre la autoridad jurisdiccional y la autoridad testificante y que, si la primera es divisible y delegable, la autoridad testificante infalible es algo indivisible y no delegable, por ser esencialmente algo personal, como lo son la ciencia y veracidad infinitas del testigo, es decir, de Dios.

Pero dejadas a un lado estas consideraciones apriorísticas, que nos podrían llevar muy lejos, vengamos a lo que de hecho se da en esa autoridad o testimonio *humano* de la Iglesia *garantizado de algún modo por Dios*. Se da simplemente esto: la promesa o revelación de Dios de que,

nisterio público no hubiera permitido la publicación del libro, tampoco hago un acto de fe al escritor, sino un acto de ciencia, fundado en las razones que tenga para pensar, que no se habría permitido la publicación de aquella afirmación histórica de ser ella falsa. Es decir, que en estos casos, aunque Pedro y el escritor fuesen los más mentirosos del mundo y su testimonio no me mereciera fe ninguna, mi asentimiento sería igual, porque no se funda él en ese testimonio, sino en otras razones distintas.

Del mismo modo, no pocos partidarios de la *fe eclesiástica* parecen señalar, como fundamento o motivo de ésta, el testimonio o autoridad de la Iglesia garantizada por la asistencia divina, simplemente tal. Ahora bien; si esta asistencia se toma como un hecho o una realidad sobrenatural, separada o contradistinta del testimonio divino, puede garantizar efectivamente la infalibilidad de la definición de la Iglesia, pero no por vía de atestación, que por hipótesis no se da, sino por vía de conclusión teológica, es decir, por el discurso demostrativo de que la falsedad de la definición de la Iglesia no es compatible con esa asistencia divina. De donde en este caso se da un acto de ciencia teológica, pero no un acto de fe, ya que falta el motivo propio de ésta que es el *testimonio*. Ese testimonio no puede ser el puramente humano de la Iglesia, ya que el testimonio puramente humano, o fundado en la ciencia y veracidad puramente humanas, del Pontífice o del Concilio no bastarían para fundar una fe infalible e irreformable. No la asistencia divina, porque asistencia en sí misma —y por hipótesis— no es testimonio.

Es algo parecido a lo que ya dijimos en otra parte (*Miscelánea Comillas*, Vol. II, pág. 149, ss.), a saber: que si por hipótesis, Dios en sus revelaciones promisorias o decretorias, sólo revelara su promesa o su decreto, sin afirmar nada de la realización futura de las cosas prometidas o decretadas, el asentimiento que podría prestarse a la verdad de esa futura realización no sería un asentimiento de fe, sino de teología.

Claro está que, de hecho, en el caso de ahora, como en el discutido en el lugar citado, supuesto la revelación de la asistencia divina, quedaría también atestada por Dios la infalibilidad de la definición de la Iglesia, puesto que esta infalibilidad sería la conclusión de dos premisas reveladas, a saber: «se da asistencia divina en las definiciones de la Iglesia o, lo que es lo mismo, se da providencia o voluntad eficaz de Dios para hacer infalibles esas definiciones» —mayor revelada—; «la providencia o voluntad eficaz de Dios consigue necesariamente su objeto» —menor, que todos los teólogos, creemos, admitirán también como revelada.

Por cierto que esta es precisamente, la argumentación empleada por Lugo (loc. cit., pág. 67), aunque varíe algo en las palabras, para demostrar que la infalibilidad de las definiciones de la Iglesia y de su contenido está revelada por Dios; por lo que se ve que la sentencia de Lugo, contra lo que vienen diciendo los autores, copiándose unos a otros, coincide sustancialmente con la de Suárez y demás teólogos en general, que sostienen ser de fe divina las definiciones de la Iglesia, aun de lo sólo virtualmente revelado.

mediante su providencia o asistencia eficaz [59], asegurará perpetuamente la infalibilidad de todas las definiciones de la Iglesia acerca de lo revelado o lo con éste conexo. Esto es lo que enseña toda la tradición y admiten los teólogos de uno y otro bando; y esto, y nada más que esto, es lo que existe y nos consta.

Ahora bien: esa asistencia de Dios, o esa providencia o voluntad eficaces son algo *extrínseco* a la Iglesia. Como dice el mismo Pesch [60], así como «obiectum formale fidei divinae, i. e. testificatio Dei, est *intrinsecus* infallibile», así por el contrario, «obiectum vero formale fidei ecclesiasticae, i. e. testificatio Ecclesiae, est *extrinsecus* tantum infallibile». Las mismas palabras repite Lennerz. [61] Tan extrínseca es esa garantía de infalibilidad a las definiciones de la Iglesia, que cualesquiera dones, naturales o sobrenaturales, que pueda haber o dejar de haber en el Pontífice o en el Concilio, en nada influyen en esa infalibilidad; y tan cierta es ésta en las definiciones de un Pontífice de la ciencia y santidad de un San León Magno, como en las del que más careciera de esas mismas cualidades; precisamente, porque esa infalibilidad se funda exclusivamente en la revelación o testimonio de Dios, que la afirma; y en este testimonio, también y exclusivamente, se funda nuestro asentimiento a esa infalibilidad de las definiciones o de lo en ellas contenido. [62]

El análisis psicológico nos dice manifiestamente que, cuando creo lo que me dice Juan, no por el crédito que me merezca la ciencia o veracidad de éste, sino porque Pedro me afirma que lo que dice Juan es verdad, a quien creo no es a Juan sino a Pedro.

VI

NUESTRA SOLUCIÓN.—Volviendo la vista al camino recorrido, nos encontramos con que la teoría de Marín-Sola y de los que con él opinan, sobre la revelación, verdadera y propia, de lo sólo virtualmente conte-

59. Esta asistencia a veces deberá ser *positiva*, a saber, cuando, de no intervenir ella, la Iglesia iría a definir un error. Pero otras muchas veces podría ser meramente negativa, a saber, siempre que por el desenvolvimiento espontáneo de los acontecimientos y del pensamiento de la Iglesia, éste coincida con la verdad.

60. PESCH, loc. cit., pág. 116.

61. LENNERZ, loc. cit., pág. 92.

62. Lo que sí admitimos, desde luego, es una *fe eclesiástica* fundada en la autoridad *humana* o *no divina* de la Iglesia, o sea, en la ciencia y veracidad de una institución compuesta de hombres tan eminentes en ciencia y virtud, con un prestigio secular tan alto y merecido y que, por su naturaleza sobrenatural, exige una especial providencia de Dios para con ella. Pero esta autoridad propia de la Iglesia, aunque suficiente para fundar un asentimiento prudencial, no es, al fin como humana, absolutamente infalible. Es la autoridad propia del magisterio eclesiástico, aun no definitorio, y el asentimiento a ella debido es el que propiamente merece el nombre de *fe eclesiástica*.

nido en el dato revelado y que, de ser cierta, suprimiría el principal fundamento, en que se apoya la llamada *fe eclesiástica*, no parece admisible. Pero, por otra parte, que esta misma *fe eclesiástica*, distinta de la divina, ofrece tan graves dificultades, que aun parece menos aceptable.

Mas si lo virtualmente contenido en el dato revelado no está verdadera y propiamente atestado por Dios y no puede, por consiguiente, ser creído con fe divina; y si todo lo definido por la Iglesia, aun sólo virtualmente revelado, debe ser creído con fe divina, ¿cómo se compaginan estas dos cosas?

Nuestra respuesta es bien sencilla, y para ella no necesitamos inventar ninguna teoría nueva —que siempre es peligrosa, sobre todo en teología— sino atenernos simplemente a lo que resulta de los antecedentes que hemos tratado de demostrar, a saber: ese virtual, antes de la definición de la Iglesia, o sea en virtud simplemente de su conexión con el dato revelado, no es objeto de fe divina, sino de ciencia teológica; pero ese mismo virtual definido por la Iglesia es objeto de esta fe divina, porque entonces no es un simple *virtual*, sino un *formalmente* revelado, como lo es toda proposición particular en su universal respectiva.

Esta nuestra respuesta que, como ve el lector, es la misma de todas las escuelas teológicas anteriores a Molina, pudiera suscitar las siguientes objeciones:

Primera objeción: La respuesta supone que en la Iglesia se dan nuevas revelaciones divinas, puesto que por la definición de aquélla se hace revelado lo que antes no era revelado.—Respuesta indirecta: Es extraño que las escuelas teológicas anteriores a Molina, que unánimemente defendieron no darse en la Iglesia, después de los Apóstoles, nuevas revelaciones divinas, no hubieran reparado en la contradicción en que incurrirían [63]. Respuesta directa: «No hay nueva revelación, ni antes *no reve-*

63. Caso típico de lo que ya hemos lamentado en otra parte (*Miscelánea Comillas*. Vol. II, pág. 142 y vol. IV, pág. 36), a saber, de la falta de fidelidad en las citas y en la atribución de determinadas opiniones a autores que ni tal pensaron, por parte de no pocos representantes de la Escolástica, tanto en filosofía como en teología, es el de atribuir a Suárez la sentencia, de que las definiciones de la Iglesia son nuevas revelaciones divinas. Es de ver cómo los teólogos, aun en la misma Compañía de Jesús, van unos en pos de otros, adjudicando a Suárez, y a veces con palabras severas, tal incongruencia.

¿Qué es lo que ha podido dar lugar a esta imputación? El pasaje, al que se refieren, es el siguiente: tratando de demostrar, al igual que los demás teólogos anteriores a Molina, que toda proposición definida por la Iglesia es de fe divina, dice Suárez (loc. cit., pág. 99 ss.): «Ratio vero est, quia quod Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur. Ecclesia autem definit talem veritatem in se ac formaliter; ergo iam Deus illam in se ac formaliter testificatur; ergo eo ipso est constituta sufficienter sub obiecto formali fidei; nam testimonium divinum idem est et aeque certum, sive per se ipsum, sive per Ecclesiam, vel alium ministrum Deus illud praebeat, ut supra ostensum est». Va luego probando, en la forma corriente en los teólogos de entonces, la infalibilidad de la Iglesia, regida por el Espíritu Santo, en sus definiciones, y con-

lado y después *revelado*. Tanto el dato revelado en el que se contiene el virtual definido por la Iglesia, como la infalibilidad de todas y cada una de las definiciones de esta misma Iglesia, eran ya verdades reveladas desde el tiempo de los Apóstoles. En la primera, o sea en el dato revelado, no estaba ese virtual verdaderamente testificado por Dios; pero en la segunda, o sea en la infalibilidad de todas y cada una de las definiciones de la Iglesia, estaba ya, implícita pero verdaderamente, revelada la verdad de ese mismo virtual; y la definición de la Iglesia no ha sido más que el cumplimiento o la verificación para nosotros de una condición, que nos ha puesto de manifiesto lo que ya estaba contenido implícitamente en esa universal revelada.

Es la misma razón de por qué puedo creer con fe divina, una vez conocido el nacimiento o la existencia del hombre Pedro y sin necesidad de nueva reevlación, que Pedro ha sido creado por Dios o redimido por Jesucristo; cosa que no podía creer antes de darse esa existencia o de tener ese conocimiento. Porque esta existencia y conocimiento del hombre Pedro me hacen ver, que él es uno de los comprendidos en aquellas universales reveladas ya en tiempo de los Apóstoles: «Todos los hombres han sido creados por Dios» y «todos los hombres han sido redimidos por Jesucristo». Y es la misma razón por la que, según la opinión más co-

cluye, resumiendo su pensamiento: «ergo signum est habere (Ecclesiam) infallibilitatem proximam et immediatam, *ex assistentia* ipsius Spiritus Sancti, quae *aequivalet revelationi, vel consummat* illam, *ut sic dicam*. Quapropter licet Ecclesia dicatur non docere *novam* fidem, *quia semper explicat antiquam*, nihilominus sua definitione facit, ut aliquid sit nunc de *explicita* et *formali* fide, quod antea non erat, ut supra dixi». Los subrayados, desde luego, son nuestros.

Reconocemos que algunas expresiones de Suárez pudieran ser de suyo ambiguas y prestarse a una interpretación desfavorable. Pero de esas expresiones será fácil encontrar no pocas en sus mismos acusadores. El propio Marín-Sola; que es uno de éstos y de los más insistentes, confiesa (lug. cit., página 54 s.) que: «Varios teólogos antiguos, aun tomistas, llaman a veces *revelación* a las definiciones de la Iglesia... En este sentido de los teólogos antiguos dice Valencia: «Quamquam utrum illa nova asseveratio vel propositio Ecclesiae, propterea quod est infallibilis Spiritu Sancto assitente, qui idem adstitit Scriptoribus canonicis, apellanda sit *nova revelatio*, vel propterea quod non continet veritatem novam quae Apostolis incognita fuerit, non ita appellanda sit, *quaestio est de nomine*». (Gregorius de Valencia: *De fide*, disp. I, q. I, punctum 8, tom. III, pág. 128). No es censurable, pues, Suárez, precisamente por haber usado el nombre de *nueva revelación*...».

No llegó a tanto Suárez. Dijo solamente que la definición de la Iglesia *aequivalet* a la revelación o la *consummat* —lo que es verdad, porque al efecto de proponerse a nuestra fe y obligarnos a ella, lo mismo da que fuera nueva revelación, que el que sea manifestación de lo que ya estaba implícito en una revelación antigua— y añadiendo un *ut sic dicam*, para advertir que no hablaba con toda propiedad. y aun advierte, además, no ser *novam fidem*, sino explicación de la antigua *quia semper explicat antiquam*, o que la definición de la Iglesia se limita a hacer ahora *de explicita et formali fide* lo que antes lo era de implícita, y esto *assistente Spiritu Sancto*.

Pero aparte de esto, es una regla elemental de crítica que, si la mente de un autor resultare oscura o dudosa en algún pasaje del mismo, deberá aquélla ser determinada por otros textos suyos, si los hubiere, precisos y terminantes. Ahora bien; no sólo acababa de admitir Suárez, en la misma sec. XI de la

rriente entre los teólogos, incluso los mismos partidarios de la *fe eclesiástica,* podemos creer hoy, y no antes, con fe divina, que Pío XII o el Concilio Vaticano son infalibles. Porque, constándonos de las legítimas elección del uno y constitución del otro, nos constan hoy estar comprendidas estas particulares en las universales reveladas: «Todo Pontífice o todo Concilio ecuménico legítimos son infalibles».

Segunda objeción: Pero entonces la Iglesia podrá definir todo lo que se le antoje y, por el mismo hecho, esto pasará a ser de fe divina. Respuesta indirecta: ¿Qué contestarían los adversarios a quien les arguyera, de igual modo, contra su sentencia: luego la Iglesia podrá definir como de *fe eclesiástica* todo lo que se le antoje?—Respuesta directa: Negamos la afirmación. La asistencia prometida del Espíritu Santo y la garantía divina de la verdad de todas sus definiciones le fueron dadas a la Iglesia únicamente, como dice el Vaticano [64], para *custodia* del depósito revelado y su fiel *exposición* o *explicación,* es decir, como han entendido la tradición y la teología católicas; para transmitir incorruptible el dato revelado, para rechazar o condenar los errores opuestos a éste y para explicar lo implícitamente contenido en él, aun sólo virtualmente, o sea con él unido por verdadera conexión lógica. Y esa misma asistencia prometida del Espíritu Santo hará, que la Iglesia nunca pueda salirse de su objeto, o lanzarse a una definición que no versara sobre el dato revelado o su contenido.

De cuanto llevamos dicho, podemos resumir o sintetizar la economía providencial, en el orden actualmente establecido, para la comunicación a los hombres de la divina revelación y su transmisión a todos las generaciones futuras, en la forma siguiente:

Dios pudo comunicar o revelar a los hombres un conjunto determinado de verdades, fijándolas en un libro —Escritura— o unos enunciados verbales —Tradición— y limitarse a esto. En tal caso, ese libro o esos

disp. III (loc. cit., pág. 96) de la que está tomado el pasaje anterior, con «communi consensu theologorum» que «Ecclesia *non habet novas revelationes* ut nova dogmata fidei constituat», sino que precisamente en la sec. VI de la disp. II o próxima anterior, donde trata *ex professo* la cuestión: «Utrum materia fidei successu temporum creverit», dice textualmente (loc. cit., pág. 37): «simpliciter quidem asserendum esse Ecclesiam non tradere novam fidem, sed antiquam semper stabilire et explicare; nam propterea recurrit semper ad Scripturam et Apostolicas traditiones, et ita docent etiam antiqui Patres... Hoc tamen non obstante, verum est aliquam propositionem *explicite* nunc credi de fide, quae antea *explicite* non credebatur ab Ecclesia, quamvis *implicite* in doctrina antiqua contineretur: hoc probant exempla supra adducta... Neque ad hoc est necessaria *nova revelatio,* sed sufficit infallibilis *assistentia* Spiritus Sancti ad *explicandum* et proponendum *explicite* id, quod antea *implicite* tantum in revelatis continebatur». Apenas cabe fórmula más precisa, exacta y ortodoxa.—Sería de desear que de los manuales de teología fuese desapareciendo la imputación calumniosa que a Suárez se hace.

64. DENZINGER-BANNWART, loc. cit., núm. 1836.

enunciados verbales, transmitidos por la historia, contendrían el dogma o la revelación objetiva de Dios, pero la contendrían de un modo estático o muerto, por decirlo así; pues que ya esa revelación no podría interpretarse o declararse a sí misma; y, mucho menos, señalar los errores que la contradijesen, o explicar lo que ella virtualmente y lógicamente contiene. Todo esto sería obra simplemente de la inteligencia y de la discusión humanas, y nunca saldría de la esfera de opinión humana. Habría estabilidad de dogma, pero no habría evolución dogmática de ninguna clase.

Pudo también Dios haberse limitado a establecer un órgano o una institución —la Iglesia— y decir a los hombres: todo lo que ese órgano o institución os dijere o enseñare será infaliblemente verdadero, o Yo garantizo desde ahora su verdad con mi testimonio. En este caso, todas las enseñanzas de ese órgano o institución, a través de los siglos, tendrían autoridad verdaderamente divina o estarían garantizadas por el testimonio divino, es decir, serían verdadera revelación en el sentido dogmático. Pero dichas enseñanzas, podrían, de suyo, ser de objetos completamente dispares e inconnexos y sin relación alguna entre sí, y siempre con posibles saltos a verdades totalmente nuevas y de ningún modo contenidas en las anteriores. Esto es: habría, no ya evolución dogmática, sino agregación de elementos totalmente distintos.

Finalmente ha podido Dios, y esto es lo que ha hecho en la actual providencia, unir y coordinar los dos sistemas, es decir: revelar directamente y en sí, por escrito en la S. Escritura y verbalmente por Jesucristo y los Apóstoles, un conjunto de verdades, que forman lo que llamamos el depósito de la revelación o el dato revelado, y establecer, a la vez, un órgano o institución, la Iglesia Católica, con infalibilidad garantizada por su testimonio divino, pero ligada su misión e infalibilidad, exclusivamente, al menester de custodiar y declarar fielmente aquel depósito o dato revelado, y de exponer o explicar lo en él contenido virtualmente o sea por lógica conexión. Claro está que entre las verdades que forman ese depósito o conjunto de dato revelado, una de ellas, y aun respecto de nuestra fe la primaria y más trascendente, ya que ella habrá de ser la regla viva, que en cierto modo las comprende todas, de esa nuestra fe, es la de la infalibilidad de la Iglesia.

Así es como se compagina la estabilidad del dogma con la evolución del mismo, tal cual nos las presenta la historia y las han admitido y enseñado la tradición y la teología católicas; y así es como resalta en toda su primacía y excelencia, contra la doctrina protestante de la S. Escritura regla única de fe, la función del magisterio vivo eclesiástico, regla primera y universal, próxima y bastante de suyo para el fiel creyente, de esa fe, y órgano permanente y vital de la fiel custodia del dogma y de su legítima evolución y progreso.

Esta evolución se puede y debe llamar interna y homogénea; ya que las verdades dogmáticas, nuevas *quoad nos* mediante las definiciones de la Iglesia, no pueden, en sí y objetivamente, decirse totalmente nuevas; no sólo por estar ya formalmente contenidas en la verdad universal de la infalibilidad de esas definiciones, sino porque, además, se hallaban, al menos virtualmente, contenidas en el dato revelado, como el organismo adulto en el niño, que es la comparación del Lirinense [65], o como lo explícito en lo implícito, que es la expresión de Santo Tomás [66]

65. «Imitetur animarum religio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant ac explicent, eadem tamen quae erant permanent. Multum interest inter pueritiae florem et senectutis maturitatem; sed iidem tamen ipsi fiunt senes qui fuerant adolescentes; ut quamvis unius eiusdemque hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque natura una eademque persona sit. Parva lactentium membra, magna juvenum: eadem ipsa sunt tamen... ita etiam christianae religionis dogma sequatur has decet profectuum leges... (*Commonitorium.* ML 50, 668).

66. «Quando aliqua multa virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicunt conclusiones in principiis» (Stus. Thomas: *De Veritate,* q. 14, *de fide,* art. XI). «Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite» (Secunda secundae, q. I, art. IX).

Es verdad que Santo Tomás llama también a veces, por ejemplo en esta misma cuestión, art. VII, *explicación* al progreso dogmático en el Antiguo Testamento, que se verificaba mediante nuevas revelaciones divinas; y claro está que esta *explicación dogmática* no es ya admisible a partir de los Apóstoles. Como dice Franzelin (loc. cit., pág. 315): «Ex discrimine inter comprehensionem quarumdam veritatum, quae *obiective* quidem erant implicite in revelatione nondum completa V. T. non tamen ita, *ut sine nova revelatione fieri possent explicitase,* et inter comprehensionem implicitam veritatum, *quae est logica etiam quoad nos* in revelatione N. T. iam completa; ex eo imquam discrimine intelligitur quoque differentia inter modum utriusque explicationis. Prior illa nec facta est nec fieri potuit nisi a Deo per revelationem ipsius veritatis explicandae et nondum in se revelatae, quo ipso revelationi continuo novum incrementum accessit; posterior non est nisi veritatis iam pridem in se revelatae clarior propositio per explicationem verbi Dei in Ecclesia conservati et traditi, quae explicatio scientifice etiam opera et industria humana, authentice et infallibiliter per magisterium Ecclesiae sub assistentia Spiritus Sancti absque nova revelatione instituitur et perficitur».

El que sea, pues, necesaria, o no lo sea, *nueva revelación* para la ulterior proposición o explicación de la verdad, es lo que constituye la nota esencial distintiva, entre el progreso dogmático del Antiguo y Nuevo Testamento. En el Antiguo era necesaria esa *nueva revelación,* porque ni existía un *órgano permanente garantizado por la autoridad divina,* para esa explicación, ni aunque hubiese existido, podría llegar *sin nueva revelación* al conocimiento de la verdad explicada, por no hallarse ésta contenida, *para nosotros,* con virtualidad propia o lógica, en el dato revelado. Ni es necesaria ni se da *nueva revelación* en el Nuevo Testamento, precisamente por verificarse en él estos dos requisitos.

Los partidarios de la *fe eclesiástica* creen poder desentenderse de las dificultades que, desde diversos puntos de vista, ofrece el problema y el hecho histórico de la evolución del dogma, con su distinción en las definiciones de la Iglesia entre verdades de *fe divina* y verdades de *fe eclesiástica*; y sosteniendo la inmutabilidad para las primeras, pero admitiéndola total e indefinidamente para las segundas; sin reparar en que cuando los SS. PP. afirman la inmutabilidad de la doctrina de la Iglesia, o condenan las novedades en la misma, o exigen para reconocerla legítima, su origen apostólico, no distinguen, como ya hemos dicho antes, entre doctrinas de fe divina y doctrinas de *fe eclesiástica*; y que cuando los Protestantes, por ejemplo, acusan a la Iglesia

De hecho, el Concilio Vaticano, [67] al afirmar que la asistencia del Espíritu Santo les había sido prometida a los Sucesores de Pedro, para que «fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent» y negar, al mismo tiempo, que lo haya sido para que «novam doctrinam patefacerent»; y puesto que, según todos los teólogos, y estuvo propuesto a su definición dogmática en el mismo Concilio, esa asistencia del Espíritu Santo se extiende también a las definiciones de las verdades virtualmente contenidas en el dato revelado o *connexa cum revelatis,* lógicamente parece entender que tales virtudes no pueden decirse *simpliciter* nuevas. Por ser explicación o exposición de lo virtualmente contenido en el dato revelado, el legítimo progreso dogmático es *evolución*; por estar esta explicación formalmente garantizada por el testimonio divino, esta evolución es *homogénea* con el dato revelado. La virtualidad del dato revelado es el elemento constitutivo de la *evolución*; la testificación divina de la infalibilidad de las definiciones de la Iglesia es el elemento constitutivo de la *homogeneidad.*

Pero éstas son ya cuestiones, que corresponden más bien al problema de la evolución del dogma, que se sale de los límites de este nuestro estudio.

de haber corrompido o mixtificado las genuinas enseñanzas del Evangelio con novedades de doctrinas humanas, tampoco distinguen ni les interesa el que esa corrupción o mixtificación se haya hecho por definiciones de fe divina o por definiciones de *fe eclesiástica,* ni esta simple distinción sería respuesta suficiente a sus acusaciones.

67. DENZINGER-BANNWART: loc, cit., núm. 1836.

HOMBRE E HISTORISMO

por el

P. JOSE ITURRIOZ, S. I.

Profesor de Filosofía en el Colegio Máximo de Oña

La atención del pensador se ha desplazado hacia lo histórico. Es un hecho indiscutible por lo relevante y destacado. La preocupación de lo histórico ha invadido las zonas de la alta cultura, y, trascendiéndolas, ha matizado y dado consistencia al pensamiento de quienes no tienen otra misión que poner al gran público al corriente de lo cotidiano, trivial, envuelto en la eventual existencia de la noticia y del reportaje.

1.

AMBIENTE HISTORICO

Hay que conceder en la cultura general de hoy gran parte al factor histórico. Un observador superficial podrá por sí mismo apreciar los datos que lo ponen de manifiesto. Las publicaciones de tipo histórico-narrativo absorben mucho de la actividad de las prensas. Es claro que ello responde a una gran capacidad de lectura por parte de la opinión a que las obras van destinadas: la afición a las lecturas narrativas en contraposición a las especulativas o a las de vulgarización técnica es un hecho que destaca en el ambiente de hoy.

Esto que dicho así de bulto y sin más precisar ha de admitirse como indiscutible, no lo es si se aplica ya a las diversísimas modalidades de lo narrativo. El gran público asimila lo narrativo suministrado en forma muy poco técnica: las novelas históricas, la novela propiamente tal, la prensa diaria o semanal de grandes reportajes. Bajo esta modalidad puede quedar clasificada la narración cinematográfica e incluso la noticia radiada. Añádanse las biografías de tipo sensacional o de gran actualidad, las descripciones históricas de acontecimientos contemporáneos realizadas en forma periodística, las narraciones históricas de tipo recreativo, y entonces habrá que vislumbrar una malla histórico-narrativa que envuelve todo el ambiente cultural de nuestros días. Así entre los más selectos de esta categoría han adquirido resonancia los nombres de Zweig, E. Ludwig, Maurois, Belloc, Huizinga...

En cambio, el fenómeno es de proporciones desmesurádamente más reducidas si se toma en consideración la historia de calidad estrictamente técnica. Es relativamente poco lo que de ella se publica, y ello responde a la escasez de lectores. Estas publicaciones se hacen de técnico a técnico; el gran público se entera de sus resultados sólo cuando éstos entran en el caudal de la cultura general del ciudadano medio. Dentro de lo técnico se parcelan zonas muy diversas: la investigación de los hechos políticos en sus formas estatales, sociales o institucionales civiles, la investigación de las culturas en su evolución histórica, la investigación psicológico-ambiental de las grandes personalidades realizada en forma genética, la de las diversas ciencias, la de las doctrinas y de los sistemas ideológicos o de las concepciones del mundo... Es éste un género literario que cultiva con esmero y devoción todo el procedimiento técnico de descubrir, valorar, depurar y fijar las fuentes, confrontación crítica de ellas... conocimiento perfecto de la literatura relativa, siempre con miras a definir exactamente el hecho, el detalle en sí y en sus conexiones precedentes o subsecuentes.

Y hay todavía dentro del género histórico otra modalidad: la que constituye la alta técnica de la historia, que ya no es la historia, sino una superhistoria, es decir, la filosofía de la historia, y muy particularmente lo que va hoy recibiendo los nombres de historiología, historiosofía o metahistoria. Esta rama del conocimiento histórico supone ya suficientemente investigados los hechos concretos y sus mutuas conexiones, al menos en sus líneas generales. Aquí interesa la historia en sí misma como fenómeno autónomo, de consistencia independiente, suficientemente objetivada para prestarse a la consideración de la ciencia. Respecto de la historia trata de investigar su ser, sus leyes, su destino.

Esta modalidad afecta a un círculo reducidísimo de pensadores, que inquietos todavía ante los problemas que la historia en sí suscita, no acaban de darnos resultados definitivos, avalados por la mutua aceptación de los investigadores, y ultimados como para pasar al acervo de la cultura general.

No es difícil descubrir la génesis de esta saturación histórica de nuestra cultura. El psicologismo y el personalismo de carácter altamente humanista afecta muy internamente al modo de pensar de hoy: ofrece interés casi apasionado todo hecho en que intervenga con todas sus posibilidades la persona humana. Ahora bien, la historia es esencial y totalmente humana y «el hombre es un ser altamente histórico. El hombre se halla en lo histórico y lo histórico se halla en el hombre. Entre el hombre y lo histórico existe una relación tan estrecha, tan profunda y misteriosa, una reciprocidad tan concreta, que es imposible desunirlos. No es posible separar al hombre de la Historia y considerarlo de una manera abstracta, como tampoco es posible separar la Historia del hombre y examinarla independientemente del hombre de un modo, por decirlo así, inhumano.

Es imposible considerar al hombre separado de la profundísima realidad histórica».

Es Berdiaeff quien así habla. En su pensamiento se acusa a la vez otro carácter de nuestra época que contribuye a determinar esta preferencia por lo histórico. Hoy se siente antipatía ante la pura especulación estrictamente intelectualista. Hay una fuerte corriente de desconfianza contra los sistemas especulativos, de contextura lógica vigorosa quizás, pero difícilmente contrastable con hechos empíricos al alcance de nuestros sentidos, de nuestros ojos y de nuestras manos. Gusta especular, es cierto, por ello vivimos en un mundo de conjeturas y rumores; pero especular con algo concreto en las manos, con algo empíricamente comprobado como punto de partida y sin jamás perderlo de vista en su autenticidad infalsificable. Ahora bien, la historia es precisamente la conjunción de lo humano y de lo concreto. La historia nos presenta al hombre en su personal actuación, inconfundible con ningún otro hombre: este hombre concreto, en esta época concreta, con este quehacer concreto, con estos fracasos, con estos éxitos, con estas relaciones, y con esta estela en la posteridad. El conjunto del proceso histórico llega a ser así la mejor revelación de las posibilidades que el hombre en sí encierra.

Nuestros días han puesto un fuerte acento a las tendencias espontáneas del hombre hacia la historia. No es extraño que al hombre de mediados del siglo XX haya asaltado en forma obsesionante la preocupación por ella. Ante nuestra mirada pasa la historia en marcha dominadora, hasta tiránica y vengadora. Ella tiene sus leyes que regulan su curso de siglos, y se venga cruelmente de la generación o del genio que quiera interceptar sus vías o torcer siquiera sus caminos. Con nuestros mismos ojos hemos visto lo vano de los esfuerzos del hombre, aun del genial, por cambiar de derrotero histórico: éste lleva un movimiento fijo, que, al fin, sale triunfante, aun cuando para ello tenga que arrastrar imperios y asesinar genios. Existe hoy el ansia de penetrar en las intenciones de la historia, para lograr así descorrer el velo de nuestro futuro. Hoy en día nadie, es cierto, se atreve a afirmarla absolutamente, pero tampoco nadie a excluir la posibilidad inmediata —con la inmediatez propia del curso histórico— de un cataclismo cultural que cierre nuestra época europea —y aun mundial— con un caos tras el cual haya de surgir por su cuenta una nueva cultura, independiente en mayor o menor grado de la nuestra. De hecho se ha pretendido conscientemente provocar un cambio tal intercalando el caos de la guerra mundial.

Al menos estamos conformes en admitir la crisis de nuestra cultura. Lo que ansiamos ahora es adivinar su solución. Por eso volvemos la mirada atrás, a lo que llevamos de siglo, y a las taras heredadas del pasado, para diagnosticar con acierto la verdadera situación denunciada ya por gravísimos síntomas; quisiéramos descubrir en el pasado el proceso genético

y etiológico que nos ha puesto en este trance para poder atajar su fatal desenlace y salvarnos de sus nocivos residuos.

Los espíritus auténticamente metahistóricos pretenden todavía más: quieren descubrir en el pasado la marcha seguida durante siglos y aun milenios por la humanidad; por la dirección seguida en el transcurso de ellos deducir exactamente la ley del proceso, el punto de él en que nos encontramos, el término adonde casi ciegamente somos arrastrados, y dónde por fin ha de caer esta humanidad cuando de un salto mortal —si en la historia pueden predecirse saltos— haya salvado la sima que se abre a nuestro paso de siglos.

El intento es humano, espontáneo, y, a las inmediatas, explica las ansias de un conocimiento superior. Pero, ¿no habrá alguna raíz más profunda?

Obsérvese la complacencia de los pensadores de hoy en considerar la historia no precisamente en sus datos concretos, en las circunstancias que individualizan exactamente un acontecimiento del pasado una vez puntualizados casi microscópicamente sus conexiones topográficas, cronológicas, psicológico-personales, culturales, etc. No es tal el polo en que se concentran sus estudios. A este respecto se registra una evolución evidente cuyas causas habremos de señalar más tarde. Lo que les roba la atención es un proceso complejo, latente, interior a los sucedidos particulares y encubierto con ellos, continuo a través de las reversiones temporales, uniforme, rectilíneo, violento, irresistible. Es el alma de la historia lo que buscan y no los simples episodios de su dinámico avance.

Ante ellos sigue abierta la interrogación de Kant: «¿Cómo es posible, dada la manifiesta libertad de los impulsos volitivos y de las acciones del hombre, que subsista todavía en el conjunto la marcha regular de la historia del mundo?»

Se ha dado en llamar a la ciencia que trata de contemplarlo *metahistoria,* es decir, una ciencia que trascendiendo el fenómeno histórico, busca su sentido complexivo, o la línea fundamental invisible e impalpable, ese armazón de hierro que da consistencia, estructura, armonía, unidad, cohesión y valor definitivo a lo singular cotidiano, a lo personal individual, y lo jerarquiza en esa suprema categoría de lo estrictamente histórico. Sobre la historiografía preténdese construir la historiología.

Pero he aquí que la metahistoria es, como la metafísica, algo ulterior a la experiencia, sea ella física, sea ella histórica. Si por ansias de realidad ha pretendido el hombre abandonar las alturas metafísicas para situarse en el campo de los acontecimientos históricos, quiere decirse que ha sufrido una alucinación, porque con sus movimientos reaccionarios no ha logrado sino cambiar de cotas: habitaba antes las alturas metafísicas, habita ahora las alturas metahistóricas, tan poco reales éstas como aquél-

llas, o mejor, para corregir el juicio negativo que esta expresión pudiera implicar, tan reales las alturas metafísicas como las metahistóricas.

La metafísica es una abstracción y una superación de lo físico, la metahistoria lo es de lo histórico individual. Una vez más, aun por caminos torcidos, los movimientos espontáneos del hombre se han impuesto a la violencia: huyendo de la abstracción ha venido el hombre moderno a descansar de su forcejeo en otra abstracción. Huyendo de lo universal en lo conceptual abstracto, se ha encontrado universalizando en lo real concreto.

2.

GENESIS DEL HISTORISMO: A) METAHISTORIA

Pero lo que hoy en día llamamos historismo sobrepasa los alcances reales de estas tendencias espontáneas del hombre.

Como fruto de ellas llegaríamos, lo más, al historismo en sentido amplio que casi necesariamente y como por fuerza ha tenido que darse en las culturas relativamente desarrolladas. Siempre el hombre ha fijado su atención en lo concreto comprobable experimentalmente; y dentro de lo concreto lo histórico ha atraído siempre su interés: todos los pueblos aun primitivos conservan en sus tradiciones historias más o menos legendarias legadas casi religiosamente de padres á hijos; y los pueblos más desarrollados han conservado monumentos de diversas formas como testigos de su propia ascendencia.

A este espíritu de recordación histórica se ha unido siempre alguna universalización de los hechos históricos: no raras veces las antiguas leyendas de los pueblos son cifra de la conciencia histórica, que en esas narraciones heroico-religiosas ha enunciado sus propios destinos, su propia dignidad comprobada por la ascendencia heroico-divina, su propia valía garantizada por las victorias obtenidas sobre los pueblos vecinos. Más aún, ya Hessíodo intentó una clasificación de la historia agrupando sus fases en cuatro períodos progresivos.

Como fruto espontáneo de las disposiciones naturales del hombre llegaríamos a un historismo ingenuo, determinado por una atención concentrada en los hechos concretos humanos del pasado en cuanto relacionados con el presente, y en una universalización de ciertos principios por los que colectivamente se conducen los hombres en cuanto determinantes del proceso histórico.

Pero el historismo que ha irrumpido en nuestra cultura tiene una trama incomparablemente más complicada, que no será posible descubrir sino comenzando por el hilo de su historia: es un hilo muy largo.

Dos aspectos fundamentales integran este fenómeno: vamos a estu-

diarlos genéticamente por separado [1]; es posible separar casi por completo el itinerario recorrido por las dos fases.

La primera en cronología es la fase de la metahistoria. Admiración y extrañeza son las raíces de la filosofía. Y admiración y extrañeza ha causado siempre al hombre de talento la visión panorámica del proceso humano. Nada más variable y cambiadizo que la acción humana. En el transcurso del tiempo el hombre se ha contradicho a sí mismo, su posición ante los fenómenos de la naturaleza ha sufrido altibajos impresionantes, su marcha social ha dado virajes de vértigo, y en épocas cruciales de la cultura se ha alzado su mano con gesto criminal para destruir su propia obra y provocar catástrofes mundiales que marcan los extremos costeros hasta donde en sus ingentes bandazos ha llegado la humanidad. Pero simultáneamente es posible descubrir en lo tempóreo el sello de la eternidad. «La memoria (histórica) declara, en cierto modo, la guerra sin cuartel que la eternidad sostiene contra el tiempo, y la filosofía de la Historia atestigua los grandes triunfos de aquélla. La filosofía de la Historia nos habla del triunfo de lo imperecedero. Es el monumento triunfal que testimonia la victoria del espíritu imperecedero sobre lo perecedero» (Berdiaeff).

La contemplación episódica de la gigantesca lucha entre tiempo y eternidad a lo largo del proceder humano ha suscitado por fuerza la admiración de cuantos han sabido penetrar en los hondos abismáticos de la acción temporal concreta humana. El genio que lo ha sabido intuir es el creador de la filosofía de la Historia formulando sus conclusiones en una metahistoria, que, en resumidas cuentas, no es más que la proclamación del triunfo de lo eterno permanente en leyes y destinos sobre lo temporal huidizo.

Quien primero anotó por escrito y transmitió a la posteridad sus reflexiones filosóficas sobre la historia fué San Agustín. Su época resultaba catastrófica en el sentido etimológico de la palabra: entonces tuvo lugar uno de los fenómenos históricos más profundos, el hundimiento del mundo antiguo con la destrucción del Imperio Romano, para dar curso a la irrupción de las culturas germánicas. Precisamente San Agustín tenía el destino histórico de salvar los restos del naufragio y transmitirlos al mundo nuevo que tras siglos iba a florecer.

No queremos con esto decir que antes de San Agustín yaciera la historiografía en forma rudimentaria. El helenismo había logrado gran perfección historiográfica con Herodoto, cultivador de una historia maravillosa pero simplemente narrativa; con Tucídides, observador de los procesos psicológicos de los grandes personajes humanizando así en grado

1. Reconozco aquí gustoso mi deuda con el Prof. Pedro Leturia S. J., Decano de la Fac. de Hist. Eclesiástica en la Univ. Gregoriana (Roma) a quien oí un curso de filosofía de la Historia.

eminente los acontecimientos al radicarlos en el espíritu de los protagonistas; con Jenofonte, atento a las formas e instituciones sociales. Pero ni los griegos, ni los latinos que como Tácito, Varrón y algunos poetas continuaron sus tendencias, llegaron a una concepción científica de la historia como tal: la naturaleza contingente de ésta levantaba ante ellos una barrera que les prohibía admitirla en la *epistéme* o ciencia, reduciéndola más bien a la categoría de las artes. Siempre dominó a los historiadores greco-latinos el carácter pragmático de la historia. Los Estóicos, de concepciones más orgánicas en general, no llegaron a depurar el valor de la historia como ciencia en sí.

San Agustín, genial él precisamente en la intuición rápida, profunda y completa de lo concreto humano, era un espectador de los sucesos de su tiempo especialmente preparado para hurgar en ellos y poner al descubierto su sentido metahistórico. El cristianismo (Apocalipsis, literatura paulina y aun los Salmos) y el neoplatonismo crearon las condiciones subjetivas en que el talento agustiniano pudo desarrollar plenamente su eficiencia. Las condiciones objetivas se las presentó excepcionales el cataclismo histórico de su tiempo, que en sus convulsiones parecía haber roto la corteza histórica del suceder minimizador para dejar al descubierto el alma conturbada de la humanidad. En forma poco sintética, es verdad, Agustín dejó trazados los rasgos fundamentales de una historiología diseminados en muy diversos tratados, reservando lo más propiamente metahistórico —leyes y destino del proceso humano— a sus libros *De Civitate Dei*, obra en que con intenciones apologéticas se desarrolla una verdadera filosofía de la historia: sus puntos esenciales son la lucha entre el bien y el mal representados simbólicamente en la Ciudad de Dios y en la del mundo, y en realidad en la Iglesia de Cristo y el paganismo. Con todo, más adelante hemos de indicar algunos aspectos agustinianos que quizás responden más exactamente a los problemas modernos en torno a la metahistoria.

El influjo de San Agustín se conserva, a este respecto, hasta los comienzos de la filosofía moderna, y aun después de ellos. En el intermedio la metahistoria, cuando es cultivada, recibe matices muy pronunciados aunque todos ellos sobre un fondo exclusiva e intensamente agustiniano. Orosio, por ejemplo, quiso poner de relieve el valor apologético de la historia y previó para un futuro no lejano la prevalencia del germanismo. Otto von Freysing reflejó el ambiente triunfal del medioevo, cuando se llegaba a la culminación de las aspiraciones del cristianismo en la vida social. Otros como Ruperto von Deutz, Joaquín de Floris, San Buenaventura y Dante acusaron fuertemente tendencias simbólicas en la interpretación de la historia.

En la preparación y maduración del Renacimiento humanista se perdió esta amplia visión del conjunto de la historia: dominaban excesiva-

mente las luces del clasicismo, o los espíritus estaban preocupados en demasía con las luchas del momento, que reclamaban toda su atención, y daban nuevo carácter a la cultura general.

Bajo el signo de Descartes se abre la nueva época que ha de culminar en la racionalizaciión de la historia, la cual con Hegel llega a adquirir rango de verdadera ciencia autónoma de orden casi estrictamente metafísico.

Descartes (1596-1650) no era historiador, ni trató de influir directamente en los métodos técnicos de la historia. Pero matemático insigne como era, henchido con los triunfos revolucionarios obtenidos en la concepción cosmográfica por la rigurosa aplicación de los principios matemáticos, quiso universalizar los procedimientos, hacer de la filosofía una ciencia casi geométrica, que de un único principio dedujera infaliblemente, con la misma evidencia de las fórmulas matemáticas, la verdad última, por más que para ello fuera menester trastocar las construcciones filosóficas hasta entonces válidas. El resultado de sus intentos es ya conocido. Descartes más que ningún otro ha provocado el movimiento de la filosofía moderna. Ciertamente, por lo que a nosotros de momento nos interesa, implantó en la cultura de la época el afán unitario de las ciencias.

Bossuet (1627-1704) sin ser cartesiano ni pretenderlo, se dejó insensiblemente guiar por los influjos ambientales, al intentar, con miras pedagógicas, reducir toda la historia a una unidad superior, desde la que fuera posible seguir orgánicamente todo el curso del proceso humano: este punto de mira fué para Bossuet la Providencia de Dios, y a su luz jerarquizó la historia en torno a dos instituciones fundamentales, la Iglesia y el Estado, que representaban valores los más altos para el Delfín de Francia a quien se destinaba el escrito de Bossuet.

Tampoco Vico (1668-1744) es cartesiano; pero dominado también por la misma tendencia, traza con rasgos esporádicos, diseminados en sus múltiples escritos, una génesis unitaria de la historia. Su aspiración era, y es importante notarlo, hacer de la historia y de la filosofía única ciencia. No conociendo él las culturas orientales sino tan sólo aquellas que se hubieran relacionado con el cristianismo, trata de reducir la historia de Occidente a un avance progresivo por tres estadios en los cuales predominan, sucesivamente, la fantasía (edad mitológica), el conocimiento apasionado (edad heroica), y la reflexión humanista (edad humana); sucede luego una regresión que históricamente tuvo lugar con la irrupción de los pueblos nórdicos, para de nuevo comenzar la fase de progreso. Vico se dejaba guiar en esta interpretación de la historia por las observaciones hechas en la psicología individual. Pero, al fin, también él daba como última explicación de todo este proceso orgánico la Providencia divina: en

la mente divina hay una primera historia ideal, cuya realización gobierna Dios por leyes internas puestas en la naturaleza.

En este período postcartesiano debe figurar todavía otro nombre, el de Voltaire (1694-1778); a él se debe la designación misma de *Filosofía de la Historia* (1765). Este no procedía del cartesianismo, más bien lo combatía influído ya por la nueva física de Newton, en general por las tendencias inglesas no menos en Filosofía (Locke) que en política. Por lo que hace a la historia su contribución general está en la importancia que dió al estudio de las costumbres; en cuanto a la concepción de la historia misma, Voltaire, desligado ya por completo de la tradición agustiniana y cristiana, la interpreta como un movimiento de la sociedad proveniente de la naturaleza y de las costumbres, las cuales, estando en mutua lucha, dan origen a los movimientos de progreso o regreso de la cultura.

Puesto el anillo de Herder (1744-1803) quien señala como fin y sentido último de la historia el progreso infinito humano hacia la libertad y el gozo, empalmamos ya con la época en que se logró la gran racionalización de la historia: estamos en Hegel (1770-1831).

Ya para su tiempo se hacía sentir cierto movimiento hacia una concepción orgánica de la historia, que podía ser prenuncio tenue de la dialéctica que iba a implantarse. Y como observa C. Antoni (Roma) «en los formidables sucesos a que habían asistido los hombres de la edad napoleónica habían sentido con más fuerza la fatalidad de los individuos. La historia aparecía como vencedora de Napoleón, y aun se entreveía que algo grande y nuevo estaba surgiendo de la ruina. La síntesis de esta experiencia trágica y a la vez religiosa es la «filosofía de la historia» de Hegel. La Providencia cede el puesto al conflicto de las ideas, a la dialéctica inmanente en la historia misma». Es decir, con Hegel se consuma ya plena y definitivamente el movimiento de separación entre la filosofía de la historia y el pensamiento católico, representado hasta entonces por San Agustín, y que en los últimos tiempos había sido explicado por Bossuet y Vico, fundándose siempre como en explicación última del proceso histórico en la Providencia de Dios. Esta religiosidad de la historia se perdió en Voltaire. Herder continuó esta misma tendencia, y la vemos consagrada en Hegel, quien sobre la religión puso como forma todavía más perfecta del espíritu la filosofía, es decir la razón.

Es ya conocida la solución dada por Hegel al dualismo kantiano de razón y «cosa en sí». Hegel lo funde todo en la unidad de la Idea, que es la realidad misma, la única realidad, sintetizando su solución en aquel prinicipio fundamental: Lo que sea racional es real, y lo que sea real es racional, frase estampada por Hegel en el prólogo de su *Rechtsphilosophie* con letras espaciadas.

Es también conocido el sistema de Hegel, que necesariamente tenía que tratar de la Idea en sí (tesis), de la Idea en su exteriorización en el

mundo (antítesis), y de la Idea en su retorno de la exteriorización hacia sí (síntesis). Tenemos con esto las tres grandes partes de su sistema: la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu.

A esta tercera parte viene incorporada la historia. La Filosofía del Espíritu considera, según el típico canon trilógico hegeliano, *el espíritu subjetivo* o individual (psicología), *el espíritu objetivo*, o sea, la especie humana, cuya suprema forma es el Estado, que así pasa a ser omnipotente, creador y fin del derecho (derecho, ética particular y pública), y por fin *el espíritu absoluto* (arte, religión, historia de la filosofía). La ética pública abarca la familia, la sociedad civil y el Estado. El Estado es el estadio más perfecto de la realización externa de la Idea. «Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual» se logra «sólo a través del Estado», al cual por lo tanto debe él venerar «como a algo divino en la tierra», por más que al Estado como tal le sea perfectamente indiferente la suerte del individuo. El derecho interior estatal es completado con el exterior, o sea, con el de las relaciones de Estado a Estado, resultando así que la concreta realización del espíritu objetivo se manifiesta en la historia del mundo; así, por fin, la filosofía del derecho termina en una filosofía de la historia.

El espíritu del mundo «se saca a sí mismo fuera» en los acontecimientos y acciones de los pueblos y estados. El espíritu de cada pueblo y el de las personalidades destacadas no son sino instrumentos en manos del espíritu del mundo, que se vale de las pasiones, pequeñeces y equivocaciones de los particulares para ir realizándose según el plan racional del mundo. La historia es así «el espíritu exteriorizado hacia el tiempo».

Pero es ella también evolución de la libertad del espíritu, el cual cada vez viene siendo más libre y más consciente de su libertad; podría decirse que «la historia del mundo es el progreso en la conciencia de la libertad», bien entendido que la verdadera libertad no consiste en algo arbitrario, sino en la sumisión de la voluntad a la ley de la razón: «Sola la voluntad que obedece la ley es libre, porque se obedece a sí misma». En definitiva, nosotros mismos quedamos reducidos al progreso histórico: «En hecho de verdad, lo que nosotros somos, somos a la vez históricos».

Queda así patente el sentido, no ya científico, ni filosófico solo, sino ya propiamente metafísico adquirido por la historia en el sistema hegeliano. «Hegel cierra la serie de los grandes sistemas metafísicos, destruye la metafísica reduciéndola a historia. Pero su esfuerzo deja sus huellas: su historia es una metafísica de la historia, un rígido esquema lógico, sistematización *a priori* de los sucesos, análoga a las historias teológicas cristianas de Eusebio o Agustín» (C. Antoni).

Con esto queda expuesta la primera fase del historismo. Las tendencias espontáneas del hombre a construir sobre los sucesos observados empíricamente ha encontrado su expresión más profunda en San Agustín

y en Hegel. En el intermedio se han producido manifestaciones de estas mismas ideologías, pero al fin y al cabo o son continuación de las consideraciones expuestas por San Agustín (Bossuet, Vico bajo el cartesianismo) o son prenuncio de la racionalización que iba a tener lugar en la mente de Hegel (Voltaire, Herder y otros como Saint-Simon, etc.).

Estas aspiraciones metahistóricas han sido recogidas exactamente en el historismo del siglo XX, si bien éste, por su parte, ha construído una propia metahistoria, de que luego hemos de hablar.

3.

GENESIS DEL HISTORISMO: B) ESCUELA HISTORICA

Hemos trazado la dirección seguida en su génesis y maduración por la primera fase integrante del historismo. De nuevo a través de los siglos hemos de indagar la génesis de la otra fase. Esta consideración dinámica del historismo en su proceso ha de ayudarnos más que ningún otro método a comprender todo su significado.

La segunda fase se reduce a la formación de la escuela histórica. Las exageraciones del simbolismo postagustiniano hicieron a los pensadores perder el debido contacto con la historia: de la edad media son las grandes falsificaciones históricas de carácter religioso-heroico. La reacción se inició ya muy temprano, en plena edad media, cuando ya el escolasticismo —sobre todo en Santo Tomás de Aquino— iba llegando a su madurez con marcado sentido realista a pesar de desenvolverse su filosofía en un plano de principios: pero nunca perdió ella de vista el orden real, si exceptuamos las aberraciones del Nominalismo de la decadencia, gustó más bien del orden efectivo del mundo cósmico y humano para en él contemplar el proceso causal ordenado y regido por Dios.

Este sentido realista de la Escolástica quedó manifestada en sus tradicionales cátedras de texto. Por de pronto siempre propugnó la inteligencia literal de la Sagrada Escritura como base de toda otra interpretación. Santo Tomás interpretó directamente el texto aristotélico, conocido en sus mismas fuentes, y con las posibilidades hermenéutico-filosóficas que el texto mismo ofreciera. Las cátedras de texto de Santo Tomás, de Escoto... instituídas más tarde en las universidades eclesiásticas, llevaban germinalmente todas las pretensiones que la crítica histórica y filológica ha consagrado después en sus métodos. Cisneros fué un índice de tales aspiraciones: la Biblia Políglota de Alcalá debe estar computada como una de las primeras realizaciones de la crítica histórico-filológica. La iniciativa de Cisneros tuvo más tarde continuadores hasta nuestros mismos días: la Biblia Lovaniense, Arias Montano, Sirleto bajo Sixto V,

más tarde Bengel, Wettstein, Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Westcott y Hort, H. von Soden, Streeter, Vogels, y últimamente Merck y Bover.

El Renacimiento humanista tuvo gran interés por el conocimiento de los antiguos documentos, pero ese interés se mantuvo en un plano de renovación cultural un poco servil, no llegó al estudio crítico de ellos, ni siquiera a un conato de depuración: se contentaba con copiar el ambiente clásico en las artes.

La difícil lucha provocada por el Protestantismo fué la que dió forma, todavía no perfecta, a la crítica histórica. Entraba en juego la revisión de las fuentes de la tradición cristiana para de ellas deducir con seguridad un juicio valorativo de las tendencias reformadoras. A este espíritu obedeció el precepto tridentino de edición crítica de un texto bíblico a que acabamos de aludir. Al empeño se dedicaron afanosamente protestantes y católicos: frente a los Centuriadores surgió la magnífica obra de Bellarmino y Baronio, cuyas iniciativas, cargadas ya en ellos mismos de frutos, plasmaron en la escuela de teología positiva de Clairmont con Jacques Surmond, de Duc y Petavio. Llegamos así a los trabajos de la crítica histórica del siglo XVII. Los esfuerzos, convergentes por diversas razones en el campo histórico por parte del humanismo, del protestantismo y del catolicismo, suponían ya la continuidad histórica en cuanto que del pasado se hacía depender el presente; además ponían de relieve la importancia de los conocimientos históricos y la necesidad de examen en el uso de sus fuentes, creando ya la verdadera ciencia harmónica en el método crítico de indagar la verdad. Con todo no lograron que la historia pasara más allá de la categoría de ciencia auxiliar.

El siglo XVII representa un gran avance en los métodos histórico-críticos; es el siglo en que se inician las grandes colecciones de documentos. Las de Surmond, Duchesne, Baluze, Dufresne, Ruinart inician la gran serie. Los Maurinos comienzan la búsqueda y depuración de los textos de Santos Padres, presentados luego en ediciones ejemplares. Un nuevo horizonte abre uno de ellos, Mabillon (1632-1707) con su incomparable trabajo *De re Diplomatica libri sex* (1681). Una magnífica contribución al conocimiento histórico es la gran colección de actas de Santos iniciada en 1643 por Bolland en Bruselas. Luego la *Italia Sacra* de Ughelli (1644), la documentación inglesa de Tanner y Fulmann consagran el método documental críticamente presentado como fuente de estudios históricos garantizados de objetividad. El siglo XVIII, más escéptico por influjos cartesianos y por la crisis que registra la filosofía tradicional, produjo también sus grandes colecciones de Muratori, Mansi, von Eccard y Menke.

Entre los fundadores de la escuela histórica propiamente tal, hay que citar a A. Wolf con sus prólogos de Homero, y sobre todo a Niebuhr (1776-1811) que trajo a la historia una preparación plurifacética que le

capacitaba para la amplia visión integral de los acontecimientos históricos en la integridad de sus problemas y de su génesis: político, diplomático, economista, investigador, profesor en varias cátedras universitarias, aunque ocupadas siempre en forma poco reglamentaria. Temperamento romántico, no llegó a una fusión perfectamente lograda de estos aspectos tan varios de su rica personalidad. Pero puso de manifiesto la utilidad, si ya no verdadera necesidad, de la amplitud de formación personal en los campos más diversos de la cultura humana, para percibir toda la realidad de la historia. En historiografía tuvo excepcional importancia su primera obra *Römische Geschichte* (1810), que abría nuevos caminos en el método de la crítica histórica.

Con el de Niebuhr van asociados los nombres de A. Böckh (1785-1867), investigador de la antigüedad clásica; J. Grimm (1785-1863), investigador de las antigüedades lingüísticas y culturales germanas; F. K. Savigny (1779-1861) iniciador del movimiento histórico en el Derecho, a quien sus contemporáneos todos reconocían como singularísima autoridad.

Pero quien encauzó definitivamente las tendencias fundamentales de la escuela objetivista de la historia, y propiamente formó ya toda la técnica de la escuela histórica fué L. v. Ranke (1795-1886). En 1825 publicó una obra decisiva a este respecto: *Historia de los pueblos románicos y germánicos de* 1495 *a* 1535. Del prólogo de esta obra son estas frases que han servido de norma axiomática para todo movimiento histórico posterior (Villada): «Se ha adjudicado a la historia el oficio de juzgar lo pasado, de instruir a los contemporáneos, para provecho de los años venideros. El presente ensayo no la sujeta a tan altos fines: sólo se propone referir cómo han pasado propiamente las cosas (wie es eigentlich geschehen ist)».

Con esto se renunciaba a los fines pragmáticos que desde los tiempos clásicos había buscado la historiografía como estadio superior a la historia simplemente narrativa. Ahora ya sólo se buscaba la historia absoluta en sí misma. Y así perdía todo carácter de ciencia auxiliar, para constituirse en ciencia por sí misma, con un fin y con unas leyes de inmanencia autónoma.

Ranke fué un romántico de la historia objetiva. Había seguido a Hegel algún tiempo, pero ya luego se le imponía la objetividad de la historia real conservada con inadulterable autenticidad en archivos y documentos. Recorrió para conocerlos Alemania, Austria, Francia, Bélgica, Inglaterra. Lo rebuscó todo, sin permitirse descuido de detalle alguno que siquiera en mínimo grado pudiera completar el conocimiento del hecho histórico en su plenitud genética y facticia, arrebatado siempre por su instinto de percepción gaudiosa de la infinita variedad de la vida humana, con un respeto rayano en veneración ante la incomparable originalidad de cada uno de los acontecimientos y personajes de la historia.

Poseyó la genialidad histórica de transfundirse en los pensamientos, en los sentimientos y en los propósitos de los individuos, pueblos y épocas, sin afán de torturar el curso de los hechos por pretender encuadrarlos en un esquema apriorístico. Al contrario, su gozo era el de dejarse arrastrar y guiar por el curso objetivo de la historia. Sippelt resume así las normas metodológicas de Ranke: Rebusca, examen crítico y valoración de las fuentes, atención al ambiente general, indagación minuciosa de la psicología, esmero en la redacción intuitiva. No puede olvidarse este último elemento: Ranke poseyó un estilo literario brillantísimo. Dilthey recordaba la impresión que le causó la rotundidad sintética y preñada de esta frase pronunciada por Ranke en una lección sobre las relaciones de Alejandro VI con su hijo César Borgia: «Le amaba, le temía, le odiaba (er liebte ihn, er fürchtete ihn, er hasste ihn).» Y para resumir por su parte el conjunto de la personalidad de Ranke decía Dilthey: «Era como un vigoroso organismo que se había asimilado las Crónicas, los políticos italianos, los embajadores, los historiógrafos no menos que a Niebuhr, Fichte y Hegel para transformarlo todo en la fuerza de una intuición objetiva de cuanto ha sucedido».

Sería, con todo, inexacto excluir de la ideología histórica de Ranke, hondamente penetrada de religiosidad, grandes principios para interpretar la historia, pero esos principios debía garantizarlos la historia misma. Los tuvo en realidad, y los aplicó, pero los había descubierto en el curso de la historia.

Con Ranke llegó la historia a la madurez de la concepción evolutiva genética implantada preferentemente en el proceso estatal sociológico de influjos hegelianos. Al mismo tiempo fué Ranke quien perfeccionó y formuló, al menos en lo esencial, el método prevalente en la posteridad para la investigación histórica. Sus orientaciones han influído en todo el s. XIX y siguen influyendo hasta nuestros días. Las siguieron efectivamente Pertz y Waitz en la famosa edición *Monumenta Germaniae Historica* y publicaciones complementarias, como también Sybel, Drayssen y Mommsen, en sus respectivas investigaciones. A estas orientaciones se han atenido las famosas Academias de ciencias de Berlín y Viena, y los trabajos de los seminarios de las Universidades alemanes, en los que con exactísimo rigor se han aplicado todas las exigencias rankianas en la investigación de los puntos más minuciosos. Ranke mismo redactó un manual técnico de historia, y son continuación suya los de Bernheim y aun Fonck. Este mismo movimiento histórico-genético ha dado como fruto algunas revistas como la de *Revue de Synthèse historique* y la de la *Görresgesellschaft Historisches Jahrbuch*.

Con esto tenemos ya las dos fases esenciales en la constitución del historismo de nuestros días originado en los linderos de los siglos XIX y XX: por una línea ha ido evolucionando la tendencia metahistórica de

levantarse sobre el curso concreto del proceso humano para adivinar desde lo alto su sentido y valor último. Por otra se ha perfeccionado la técnica de penetración íntima en el hecho histórico para comprender toda su exuberante riqueza y su inconfundible individualidad con toda su intransferible concreción. Tras unos decenios en que las líneas parecen confundirse, esfumarse o perderse se obtendrá por fin el fenómeno que buscamos.

4.

EL FENOMENO DEL HISTORISMO

No es fácil trazar con precisión las líneas que el pensamiento historiológico ha seguido después de Hegel hasta plasmar en el historismo de nuestros tiempos. El siglo XIX es el de las grandes confusiones y numerosas acciones y reacciones y contrarreacciones. Si «la madurez intelectual de Europa es Hegel» (Zubiri), hay que reconocer en pos de él una desoladora dispersión, pues ya las filosofías —así en plural— parecen aguas rotas en mil ríos, derrumbados los diques que las represaban. Las naciones pierden su mutuo contacto filosófico, se hace necesario hablar de las filosofías por regiones, los sistemas contrapuestos se multiplican en teoría inacabable.

El influjo de Hegel en la cultura posterior es decisivo. La idea fundamental hegeliana de evolución (Entwicklung) juntamente con su método dialéctico ha determinado en lo esencial la marcha de la filosofía posthegeliana. En apariencia se percibe una contradicción cuando se considera atentamente la enorme influencia difusa que ejerce el pensamiento de Hegel sobre el área de escuelas opuestas, y la falta de influencia *concreta* que perpetuase en un grupo de fieles adictos el pensamiento capital del maestro. Pero nótese que el hegelianismo tiene mucho más de método en la interpretación del universo que de una construcción de contenido logrado. «Así ha podido operar correctamente con el método hegeliano la concepción militarista del imperialismo y la concepción materialista del marxismo: en ambos casos se trata de concepciones vigorosamente unitarias que invocan la fuerza de la Historia y se proponen realizar empresas universales» (R. del Castillo).

El sello hegeliano pronto se echó de ver aun en los historiógrafos. Por de pronto adquirió entre ellos mucho mayor cultivo la historia de las formas políticas, especialmente del Estado como tal, pues según Hegel es el Estado mismo el creador de la historia: «Un pueblo sin forma de Estado no tiene propiamente historia». Además, el procedimiento dialéctico en el curso de la historia pronto fué aplicado a las diversas ciencias. E. Gans introdujo el método dialéctico en la historia del derecho; W. Vatke en la

de la religión judía; F. Ch. Bauer en la de la Iglesia y del Dogma, aunque atenuando el rígido método dialéctico al completarlo con análisis filológico-críticos de texto. E. Zeller adoptó una posición intermedia al trazar la evolución histórica de la filosofía griega. K. Schnaase ha inaugurado una nueva era en la historia del arte, interpretando la obra artística como expresión del momento histórico, elevando así la historia del arte a la trascendencia de historia del espíritu. Quizás hay que señalar aquí en rebeldía contra Hegel la filología.

Pero más eficaz que el directo en los procedimientos historiográficos fué el influjo indirecto ejercido por Hegel para la creación inmediata del historismo. Hegel era una culminación en la filosofía, y por lo mismo las reacciones de una época que entraba en la decadencia fueron muchas y algunas radicales. Era inevitable. Indiquemos al menos el nombre de Schopenhauer, que al absoluto racionalismo hegeliano contrapuso un absoluto voluntarismo de tipo pesimista. Como Hegel (según J. Wahl) también Schopenhauer partió de inquietudes profundas originadas por las antinomias de la conciencia, pero la solución de ellas en ambos fué del todo diversa. La razón evolutiva en rígida dialéctica fué sustituída por una voluntad omnipotente que evoluciona libérrimamente; el optimismo metafísico de Hegel cambió en pesimismo negativo. Para nuestro estudio tiene Schopenhauer valor de puente hacia Nietzsche, aunque son pocos los elementos directamente schopenhauerianos implicados en los supuestos del historismo de nuestros días.

Hubo reacción por parte del romanticismo cristiano representado por Fr. Schlegel, Görres y Kremetz de acusadas tendencias agustinianas y simbólicas en la interpretación de la historia. También el tradicionalismo en sus diversas formas (De Bonald, La Mennais, de Maistre, Donoso), el progresismo (Guizot, Carlyle protestantes, y Ozanam, Balmes católicos) y la escuela católica de Tübingen (Möhler) tomaron posiciones frente a Hegel determinando nuevas tendencias o acentuando las preexistentes respecto de la técnica histórica.

Y reacción fué también el marxismo, o más bien simple trasposición de la evolución dialéctica desde el plano idealista al plano realista humano, materialista se diría con más exactitud.

Pero aquí hemos de fijarnos en los movimientos que constituyen los antecedentes inmediatos del historismo.

Debe citarse de entre ellos en primer lugar, y casi exclusivamente, la escuela positivista de Comte (1798-1857). Nacía esta filosofía en una Francia postrevolucionaria, cruzada en todas direcciones por doctrinarios los más desavenidos. Después de Chateabriand venían de Maistre, de Bonald y La Mennais reconociendo, por una parte, la incapacidad de la razón y de la ciencia para asumir las funciones directivas del hombre, y recurriendo, por otra, a la autoridad y a la tradición histórica como medio

único de fijación de ideas. Con ellos se entrecruzaba Maine de Biran, y siguiéndole, al menos en las tendencias, Víctor Cousin con su espiritualismo ecléctico y reconocimiento de la metafísica. En el extremo opuesto circulaban las ideas materialistas concretadas en el evolucionismo de Lamarck, desarrollados en Inglaterra por Darwin y Huxley, y en Alemania, a su tiempo, por Haeckel.

En este ambiente nació el positivismo de Comte, que se declaraba agnóstico respecto de las concepciones metafísicas y abstractas y, en general, de todo el mundo espiritualista. El positivismo, sin ser estricta y rigurosamente materialista, andaba cerca de serlo: es menester limitarse, así lo proclamaba, a tomar en consideración sólo los fenómenos reales cuales son en sí, para averiguar, con la ayuda de los métodos propios de las ciencias exactas, su ser y las leyes con que obran o se dejan influir por otros.

Esta mentalidad positiva es el estadio supremo a que llega la humanidad en su progreso: iníciase éste en un estadio teológico, en que los hombres interpretan los fenómenos naturales por medio de fuerzas sobrenaturales, predominando entre ellos en consecuencia las creencias religiosas que plasman al fin en el monoteísmo. Sucede el segundo período caracterizado por una mentalidad metafísica o abstracta, que explica la realidad por medio de ideas, esencias, substancias, causas, etc. Y viene finalmente el tercer estadio —iniciado en tiempo de Comte— de carácter positivo: el hombre, abandonadas ya las creencias religiosas y metafísicas, observa directamente las realidades en sí con métodos reales, y sin más objetivo que el realísimo de verificar con toda exactitud los hechos y averiguar las leyes que los presiden. Estos estadios no son sin embargo síncrónicos en todos los pueblos y civilizaciones.

El método positivo tiene valor para todas las ciencias, incluso para la psicología (Comte no reconocía valor científico a la introspección) y para la sociología, a la que se reducen la moral y la religión. Una plena inteligencia de la sociología reclama atención esmerada a la historia, pues deben distinguirse una sociología estática (anatomía social) y una sociología dinámica (evolución histórica).

La historia es precisamente esta dinámica sociológica. En la evolución histórica observa Comte características comunes para los diversos períodos, características que llegan aun a los mismos individuos que se hacen así solidarios de ciertos elementos comunes constitutivos de las épocas correspondientes.

La evolución histórica de las culturas tiene sus raíces en la psicología y no en la biología o en la economía, pero sus leyes, más que en una psicología individual, cuyo estudio sería apto para una historia de carácter pragmático, se descubren en la psicología social colectiva, concretamente, en la comparación histórica de las diversas culturas en los

diversos momentos de su progreso a través de los tres estadios ya indicados. Comte es quien puso en circulación el término *milieu* o medio ambiente como determinante de la evolución histórica: el ambiente se impone siempre a todo y a todos, aun a los genios que no logran modificarlo sino accidental y temporalmente.

El positivismo ha ejercido influjo enorme aunque con variantes peculiares para las diversas regiones: Littré y Taine en Francia, Stuart Mill, Bain, Spencer y Buckle en Inglaterra, Ardigó y Lombroso en Italia. La sociología (especialmente en el uso de la estadística como método de investigación), la psicofisiología (Ribot, Fechner y más tarde Wundt) y la historia de la cultura han quedado definitivamente estructuradas en conformidad con el positivismo de Comte. La filosofía de la historia ha recibido por su parte un carácter marcadamente sociológico (Bart) o cultural (Lamprecht, Burckhardt, etc.), como que ha resultado un problema la distinción técnica de la sociología y de la historia.

Pronto el lector ha podido echar de ver lo fácilmente que la escuela histórica asimilaría no pocos de los procedimientos de la escuela positiva. Las coincidencias eran insoslayables, y estas dos escuelas vivieron en contacto íntimo.

Hacia fines de siglo aparece la escuela del individualismo psicológico y cultural. Eran ya los tiempos neokantianos: tantas aberraciones de tipo materialista que en realidad implicaban la negación de la verdadera ciencia, reclamaban ya una elevación de las aspiraciones al orden espiritualista las cuales encontraron expresión en un movimiento de retorno a Kant. Dentro de este núcleo central forman, respecto de nuestro estudio, escuela aparte (denominada Badense) Windelband y Rickert, a los que hay que asociar el nombre de Dilthey. Pero Dilthey se merece capítulo aparte, como exponente clásico más distinguido del historismo.

En los confines de los siglos XIX y XX, como resumen de lo que en definitiva legaba aquél a éste, y como capital inicial para el nuevo ejercicio secular se produce el historismo, que luego a lo largo de casi medio siglo de gestación ha ido progresando con las transformaciones que una evolución ulterior ha impuesto.

Todo este proceso histórico ha determinado las características esenciales del historismo: por ello creímos necesario trazar las líneas generales de su génesis y evolución. El núcleo central del fenómeno lo constituye, como es natural, la supremacía de la historia entre las ciencias, con las características que propugnaba la escuela histórica. Por lo tanto, incluye una depurada crítica histórica según lo reclaman las corrientes iniciadas ya en el siglo XVII, pero una crítica complementada con la amplitud de horizontes abierta por Niebuhr y sobre todo Ranke, es decir, con cuantos conocimientos sean necesarios para comprender históricamente en su totalidad genética real y teleológica todo acontecimiento

humano. Este aspecto genético y teleológico (siempre que se mantenga dentro de la categoría histórica) es esencial en el historismo, y se requiere por lo tanto una observación atenta de la mutua interdependencia de los fenómenos humanos y un análisis minucioso de todos los factores psicológicos tanto individuales como colectivos, culturales, económicos, político-diplomáticos, que integran el clima concreto y total en que se han producido los hechos. Con esta observación genética de la realidad trátase de establecer las leyes generales del proceso histórico como determinantes de los destinos del hombre.

Es marcadísima la tendencia del historismo a los hechos políticos y estatales. Es efecto por de pronto de las orientaciones de Niebuhr y Ranke, pero incrementado luego por la herencia estatista de Hegel, de cuyas manos salió la historia uncida a la doctrina y evolución del Estado, efecto también del positivismo de Comte, que tanto auge daba a la sociología como base de la historia.

Además, cultiva el historismo no sólo un conocimiento ultimado de lo histórico, sino, trasfundiendo a este campo el culto de la naturaleza profesado por el romanticismo sobre todo de Göthe y Schiller, siente y profesa una entrañable emoción ante la historia en sus concreciones detalladas, más aún, hace gala y alarde literarios en la expresión bella de los sucesos humanos.

Con esto el historismo es una culminación en la técnica historiográfica: ya no profesa la mera historia narrativa, contenta, a la manera de Herodoto, con la presentación sencilla y espontánea del material histórico en su orden cronológico; ni tan siquiera la pragmática, que fundándose en la semejanza común de los hombres en cuanto a su ser y obrar, quiere de la historia pasada deducir enseñanzas preventivas y orientadoras para el futuro; Tucídides había sido el maestro de esta manera así denominada por Polibio. El historismo adopta el sistema genético-teleológico en la historia, pero además da a lo histórico un valor definitivo en sí mismo, no se interesa por valorar sus realizaciones fuera de este campo; le interesa saber cómo pasaron los hechos, incluyendo en ese «cómo», además de la narración de ellos, el saber cómo vinieron a tener lugar y qué rastro de sí dejaron como determinativo de otros hechos históricos. Para ello el historismo exige la acumulación completa de todas las fuentes en todos los órdenes, el examen de toda la bibliografía relativa a ellas, el descubrimiento de todos los hilos que formaron la trama en que vinieron envueltos los hechos... pero no pasa de ahí, no debe el historiador intentar juzgar de los hechos o de las doctrinas: su función es establecer qué pasó, qué se dijo, qué resultó... y qué queda hoy de todo ello. Hasta aquí el historismo no ha hecho sino conservar los derechos adquiridos por la historiografía desde el siglo XVIII: no ha alterado los métodos, sí cultivado y depurado; pero los ha elevado a una valoración de categoría superior; los ha defendido y com-

pletado envolviéndolos en un clima en que puedan dar de sí cuanto se les reclame.

Ese clima protector está integrado por dos elementos que también proceden del ambiente del s. XIX. El historismo está atentamente prevenido contra toda promiscuidad con el campo del racionalismo intelectualista que *a priori* quiera decidir sobre los hechos: los principios de la racionalidad no deben ingerirse en la interpretación del acontecer histórico, como tampoco han intervenido en su producción y dirección real efectiva; no han de considerarse los diversos fenómenos históricos —religión, moral, derecho, sociedad, Estado, cultura— como realizaciones logradas por los dictámenes de la razón determinativos de los acontecimientos. El historicista puro debe dejar a un lado todo prejuicio metafísico. No son los principios los que rigen la historia, sino que es la historia quien plantea en cada etapa de su evolución los problemas correspondientes y los resuelve en cada época según los principios por ella establecidos para entonces. En lo negativo de tal actitud está el historismo de acuerdo con el positivismo, el cual a su vez favorece los métodos crítico-empíricos para la fijación completa de los hechos.

Pero el segundo elemento del clima protector supone un distanciamiento del positivismo; éste, por sus excesivas adherencias materialistas «naturaliza» en exceso el proceder humano y lo somete a la categoría de cualquier fenómeno «natural». El historismo, de orígenes culturales más elevados, requiere una mayor espiritualidad en la historia, y acaba por realizar y consagrar la ruptura entre las ciencias del espíritu y las naturales; más, aún, en el fondo no reconoce una naturaleza ahistórica progenitora de la historia.

El historismo, en resumidas cuentas, es una defensa antirracionalista y antinaturalista con que se ha querido envolver a la investigación histórica para que no degenere de sus propios objetivos por ningún motivo.

Claro está que ninguna actitud es pura en la vida humana, porque siempre se implican supuestos o complementos heterogéneos. Junto con este esquema esencial del historismo vienen dados en él elementos de otros movimientos filosófico-culturales. Por de pronto recoge lo mejor del humanismo clásico alemán representado por W. Humboldt, Göthe y Schiller; recoge del hegelianismo, en lo esencial, el pensamiento de la evolución, sin someterse, con todo, a la rigidez de su dialéctica; recoge en lo sustancial el vitalismo que en los momentos de la producción del fenómeno historista había logrado madurar en Nietzsche y Bergson. Pero más acertado que el acumular aquí elementos integrantes del historismo, será el hallarlos vitalizados y realizados en historia por un hombre significativo: Dilthey.

Pero todavía notemos antes dos aspectos peyorativos de este fenómeno, pues en ellos se funda principalmente el problema que por su propia presencia ha planteado en nuestros días. Al acentuarse en exceso las pro-

tecciones antirracionalistas y antinaturalistas de la historia, se ha degenerado (quítese de momento a esta palabra todo sentido valorativo, para sólo retener el evolutivo derivativo) en una consideración de los hechos exclusivamente histórica, en forma, que, por una parte, se ha negado todo elemento esencial permanente, anterior a la historia e independiente de ella, que sea manantial de actividad espontánea e incondicionada, es decir un elemento sin historia productor de ella; por otra parte, todo fenómeno, especialmente de orden filosófico-religioso-cultural, ha sido historificado y relativizado hasta el punto de privársele de todo valor absoluto y universal, para dejarlo con uno simplemente episódico y transitorio apreciable en cada momento dentro de las conexiones del momento, sin pasar más allá de esta concepción momentista de la cultura.

Luego hemos de reflexionar sobre estos aspectos.

5.

DILTHEY

La presentación de Dilthey (1833-1911) es fácil. Dotado ya de fina conciencia histórica, él mismo se preocupó de poner a flor de tierra su enraizamiento en el pasado. La celebración de sus 70 años de vida le dió ocasión propicia para exponer ante sus colegas y discípulos, reunidos para dedicarle un cariñoso homenaje, sus recuerdos de los propios maestros o colegas de otro tiempo. Otro documento autobiográfico —incompleto como tantos otros de Dilthey— es el prólogo empezado a redactar para la colección de diversos artículos y ensayos que saldrían reunidos en un tomo titulado *El mundo del espíritu. Introducción a la filosofía de la vida.* Este prólogo es de 1911, del año mismo en que murió su autor. De estos documentos, y de otros varios, entre los cuales merece citarse su prólogo de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* es posible deducir el punto histórico en que Dilthey mismo creía estar entroncado en el árbol de la cultura espiritual humana.

En el movimiento por la evolución histórica de las ciencias recuerda Dilthey entre sus precedentes a Humboldt (1767-1835), Savigny y Grimm que tanto auge dieron a los métodos histórico-comparativos; y especialmente al anciano v. Bopp (1791-1867), fundador de la filología comparada. La poderosa personalidad de su maestro y amigo v. Trendelenburg le merece especial mención, por haber logrado fundir en un todo las realidades de la historia de la filosofía tan cuidadosamente por él indagadas. A la vez se encontró Dilthey en un momento de afirmación de las nacionalidades, en reacción contra el imperialismo universal de Napoleón. Los estudios histórico-literarios determinaron en Alemania este movimiento, en

cuyos comienzos cita Dilthey a Niebuhr y Grimm, más tarde hace intervenir a Mommsen. Pero es al patriarcal Ritter (1779-1859), y sobre todo a Ranke a quien Dilthey consagra sus recuerdos más fervorosos: Ranke para él era la manifestación del poder mismo histórico.

Si a las impresiones marcadas por estos personajes en su propia persona atribuyó Dilthey las orientaciones fundamentales de su posición en el mundo del espíritu, hemos encontrado ya la vena fundamental de que se va a nutrir su personalidad. Dilthey venía de la escuela histórica. Lo reconoció expresamente en su discurso de entrada en la Academia de ciencias.

Dilthey entroncó en la filosofía en los momentos en que el naturalismo derrocaba de su trono al monismo idealista de Hegel, si bien por entonces precisamente los grandes naturalistas, no conformes con explicar al mundo del espíritu como simple producto natural, iniciaban su vuelta a Kant (Helmholz). Con este naturalismo tenía gran afinidad el positivismo de Comte del que nos habla al prologar la *Introducción a las Ciencias del Espíritu,* y con el cual se sintió unido por interno parentesco.

Pero ni el positivismo, ni el naturalismo, ni siquiera la escuela histórica, en que radicaba el tronco de su ideología, satisfacían las aspiraciones de Dilthey. Del positivismo aceptaba ciertamente su tendencia a eliminar todo prejuicio metafísico al tratar de examinar los hechos, y en ello reconocía la enorme fuerza que poseía el positivismo. Pero éste, a la vez, mutilaba y deshacía el mundo espiritual, por pretenderlo encuadrar íntegro dentro del marco de este mundo externamente sensible: era ésta una mengua que Dilthey tenía que subsanar.

El naturalismo por su parte no sabía dar una respuesta categórica a las preguntas básicas que sobre la vida y el espíritu se planteaban; antes por el contrario, en una dialéctica incesante se veía constreñido a fórmulas siempre nuevas en que se cifrara y siempre en definitiva, su actitud ante el mundo y la vida.

En la escuela histórica reconocía Dilthey [1] una penetración amorosa en la peculiaridad del proceso histórico, un espíritu universal en la consideración histórica sin otro interés que el de fijar el valor de cada situación particular dentro del contexto de la evolución; a la vez un espíritu puramente histórico en la ciencia de la sociedad, buscando explicación y normas para la vida actual en el estudio del pasado, y tomando finalmente la vida espiritual como histórica en todos sus puntos. Pero así, sin más, la escuela histórica era un simple positivismo aplicado a los hechos históricos. Se perdía precisamente en la riqueza exuberante de hechos variadísimos presentados por la historia, sin pasar adelante a la contemplación del alma, de la razón histórica, en busca de una unidad superior.

1. Presentamos, en lo posible, a Dilthey con palabras de él mismo; otro tanto haremos más tarde al tratar de Ortega y Zubiri.

Dilthey con esto llegó a la conclusión de que a la escuela histórica faltaba una fundamentación filosófica, que diese conexión a todas las ciencias del espíritu, a cuantas tratan del hombre, de la sociedad, de la historia. Pero esta fundamentación—aquí el freno que paraba a Dilthey para que no se torciese a un metafisicismo ya desechado— había que lograrla sin metafísica, sólo basándose en experiencia, pues los sistemas metafísimos estaban desacreditados y en manifiesta decadencia.

Esa experiencia fundamental es nuestra conciencia; desde nuestra conciencia podemos establecer la conexión de todas las ciencias del espíritu. El análisis de los hechos de conciencia es el centro de las ciencias del espíritu, las cuales así llegan a constituir un sistema cerrado e independiente en sí mismo.

A Dilthey habían asaltado en sus trabajos cuestiones que preocupan ciertamente a todo historiador, jurista o político reflexivo. ¿Cuál es el complejo de principios en que se funda igualmente el juicio del historiador, las conclusiones del economista, los conceptos del jurista, y que permite determinar su seguridad? ¿Se remonta hasta la metafísica? ¿Hay acaso una filosofía de la historia apoyada en conceptos metafísicos, o un derecho natural semejante? Pero, al rechazar Dilthey esta solución metafísica, o cualquiera otra basada en mera concepción sujetiva ingeniosa, se encontraba siempre ante la pregunta: ¿dónde está el punto de apoyo firme para un complejo de principios que dé conexión y certeza a las ciencias?

Si según Dilthey «hay espíritu filosófico dondequiera que existe la tendencia a elevarse, más allá del método, a la conciencia del método, y a enlazar las ciencias, a organizar la conexión del saber» debe aquí reconocerse que la corriente histórica había desembocado en un espíritu altamente filosófico. Venía a realizarse al cabo de los siglos la unión personal de las aspiraciones metahistóricas con la técnica depurada de la historiología. La filosofía, que considerada históricamente aparecía ante Dilthey no como determinada por un objeto o un método, sino justamente como una función que actúa en todas partes en la historia humana elevando lo oscuro, lo instintivo e inconsciente a la unidad y luminosidad de la conciencia, estaba llamada a ejercer en Dilthey mismo una función elevadora de las ciencias, del espíritu, inconexas hasta entonces, a una unidad más elevada, filosófica, y con exactitud diríamos, si bien a Dilthey mismo no complaciera la expresión, a verdadera metafísica.

Dilthey por lo tanto tuvo que recogerse a la experiencia interna en busca de una respuesta a las preguntas que se planteara, pues sólo en los hechos de conciencia encontraba un fondo firme en que anclar su pensamiento, porque toda experiencia tiene su conexión ordinaria y su validez en las condiciones de la conciencia dentro de la cual surge, en la totalidad de nuestra naturaleza. No es posible retroceder por detrás de esas condi-

ciones, ver, por decirlo así, sin ojos, o dirigir la mirada del conocer por detrás del ojo mismo.

De esta actitud nació en Dilthey el impulso avasallador de pretender la comprensión de la vida *desde ella misma*, penetrando así siempre más en las honduras del mundo histórico hasta percibir su alma. Aquí es donde encontró al fin la fundamentación de las ciencias históricas y estableció su principio básico desde el que resolvía a la vez las antinomias kantianas: no puede el pensamiento ir más allá de la vida; mirar la vida como apariencia implica una contradicción. En el curso de la vida, en ese crecerse desde el pasado y asomarse hacia el porvenir, residen las realidades que determinan el campo de actividad y el valor de nuestra vida.

Desde este momento para Dilthey la filosofía de la vida es la filosofía y la metafísica de la historia. Una penetración íntima de lo histórico le ha llevado a transcenderlo para buscar una explicación superior, o sea, una metahistoria. Desde el momento en que la vida le ofrece la suprema explicación de toda la historia, la labor de Dilthey se reducirá a un trabajo de inmersión de todos los elementos de las ciencias y del espíritu en la evolución de la vida, para en ella descubrir el valor y sentido de cada uno de los elementos, y la fuente última de donde mana la riqueza de movimientos y modalidades que en los hechos humanos es dado observar. Allí en la vida, en el complejo vital de la conciencia es donde se encuentra la conexión de todas las ciencias. Tal complejo vital, en su articulación estructural, es la condición de todo saber, por detrás de la cual no puede retrocederse. Los elementos más importantes de nuestra imagen y de nuestro conocimiento de la realidad, todos ellos pueden y deben explicarse desde la naturaleza humana entendida en su plenitud vital, cuyo proceso real en el querer, sentir y representar no supone sino momentos distintos de una misma suprema realidad.

No la presunción de un rígido *a priori* de nuestra facultad de conocer, sino sola la historia evolutiva que parte de la totalidad concreta de nuestro ser puede dar respuesta a las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía.

Esta actitud inicial de Dilthey implicaba ya por sí misma varias negaciones: por de pronto se declaraba como imposible la metafísica sistemática intelectualista tanto en su aspecto trascendente como en su categoría científica. Luego, respecto de la religiosidad, el análisis histórico comparado le llevaba a la exclusión de toda teoría de revelación e inspiración. Así y solo así quedaba el individuo libre internamente para que actuasen sobre él la experiencia de la vida, las ciencias y el mundo histórico. El supuesto inicial de su filosofía era que hasta entonces el filosofar no se había cimentado nunca en la experiencia total, pura, plena y sin mutilaciones, en la realidad entera y completa; cuando la filosofía, precisamente, es la elevación de esta nuestra totalidad de cuya oscuridad han brotado

todas las grandes manifestaciones espirituales, a la conciencia de su unidad y de todas sus manifestaciones. Su material son las ciencias particulares, su principio es la autonomía del pensamiento: sólo en una filosofía así puede realizarse el anhelo humano de libertad en la actividad racional.

La filosofía por lo tanto no se reduce a ninguna respuesta determinada a la cuestión fundamental del enigma de la vida: es ese mismo preguntar y responder en general. Sólo es definible por la función que ejerce dentro de la sociedad y de la cultura. La filosofía es a la vez fuerza que actúa entre otras fuerzas sobre la vida histórica.

El comienzo y la misión suprema de la filosofía es elevar el pensamiento objetivo de las ciencias empíricas, y derivar de los fenómenos un orden conforme a las leyes y a la conciencia de sí mismo. Todos los tipos de realidad, de valores o ideales, son momentos que están ya incluídos en la conciencia filosófica. Lo que en ellos aparece desordenado o en lucha hostil en el interior de una época, o en el corazón de un hombre debe ser elevado a una síntesis unitaria, lo oscuro de ellos debe ser aclarado, lo que aparece en la existencia de un modo brusco e inmediato debe ser interpretado y puesto en conexión con sus circunstancias. Así es necesaria la elevación de toda clase de sentimientos, afanes y creencias a la unidad de la conciencia. Debe producirse, por así decirlo, una autoconciencia unitaria del espíritu y de todo su contenido. El espíritu filosófico no deja ningún impulso, ningún sentimiento de valor en su inmediatez, no deja ningún saber ni precepto en el aislamiento solitario e inconexo. Para cada vigencia reclama una justificación, para cada ciencia y cada precepto busca la conexión universalmente válida. Así la filosofía es una función que actúa constantemente y en todas partes en la historia humana.

Es decir, Dilthey así ha llegado a realizar la síntesis de la filosofía, de la historia, y, añadámoslo explícitamente ahora, de la religión y de la poesía en la conciencia de la vida. Los diversos sistemas filosóficos, las maneras religiosas, las expresiones y vivencias poéticas... son simplemente momentos de la vida.

Con ello la historia queda elevada a una categoría estrictamente filosófica y metafísica. El mundo histórico es la expresión plena de la vida misma en toda su exuberancia y profundidad. El mundo del espíritu es en sí una interdependencia de realidades, una jerarquización del sistema de valores y fines, y su sentido vale en la conexión con el todo. Dilthey había llegado a esta concepción adoctrinado tanto por los grandes poetas —Shakespeare, Cervantes, Göthe—, como por los grandes historiadores —Tucídides, Macchiavelli, Ranke—, y los teólogos y naturalistas.

Y ahora ya desde la historia así enraizada en la vida es posible dirigir a la filosofía también vitalizada, las grandes preguntas que en la historia han atormentado siempre y radicalmente al hombre histórico. El enigma de la existencia mira al hombre de todos los tiempos con el mismo rostro

misterioso; sus rasgos los percibimos bien, pero nos queda por adivinar el alma que está detrás. Y con este problema está siempre originariamente ligado el de este mundo mismo, la cuestión de por qué estoy en él, cuál será mi fin en él. ¿De dónde vengo? ¿Por qué existo? ¿Qué seré? Esta es la más universal de todas las cuestiones según Dilthey, la que más interesa. Busca de un modo común respuesta a esta cuestión el genio poético, el profeta y el pensador. Estas cuestiones, añade Dilthey, han preocupado tanto al sacerdote egipcio o babilonio como hoy al eclesiástico cristiano, a Heráclito como a Hegel, al Prometeo de Esquilo tanto como al Fausto de Göthe. Pero nuestra época no tiene respecto a este gran enigma del origen de las cosas, del valor de nuestra existencia, del último sentido de nuestro hacer, una inteligencia mayor que la lograda por un griego de las colonias jónicas o un árabe de la época de Averroes.

La historia que ante el hombre suscita estas cuestiones concernientes a él mismo en su más íntima profundidad, es también la que tiene que proporcionarle una respuesta para ellas. Qué sea el hombre solo se lo dice su historia. No puede el hombre prescindir del pasado. La melodía de nuestra vida está condicionada por las voces del pasado que la acompañan. Sólo se libera del tormento del instante y de la fugacidad de toda alegría quien se entrega a los grandes poderes objetivos que ha creado la historia. La entrega a ellos, y no la subjetividad del capricho y del goce, es la reconciliación de la personalidad con el curso universal.

Esta reconciliación o coincidencia de la personalidad con el curso universal es un resultado del último hallazgo de Dilthey logrado en virtud de la filosofía de la vida. Si antes, en alguna parte, dijo que la naturaleza del hombre es siempre la misma, y que sólo la historia saca a luz las posibilidades que en ella hay, también enunció como resultado último de la concepción histórica del mundo esta conclusión: «La finitud de todo fenómeno histórico, bien sea una religión, o un ideal o un sistema filosófico, y también la relatividad de todo modo humano de concebir las conexiones de las cosas, es la última palabra de la concepción histórica del mundo; todo fluye en un proceso, nada permanece» (Discurso en la celebración de sus 70 años). Toda concepción, sea cual fuere su categoría, está esencialmente condicionada por las circunstancias históricas. Más allá de la vida, de esta vida temporal que fluye incesantemente, nada es posible descubrir: inútil es indagar por dentro de la vida en busca de lo ahistórico. Las grandes realidades son tan sólo objetivaciones de la vida en la historia.

Dilthey ha tocado ya las cimas del historismo: el proceso larguísimo que comenzó en San Agustín en busca de una metahistoria, la evolución de la técnica histórica que avanzó desde el siglo XVI a través de Ranke, todo se ha sintetizado en Dilthey: como historiógrafo recibe inadulterada la herencia de la escuela histórica de manos de su más alto exponente, Ranke; como historiólogo, influído directa o indirectamente por las reac-

ciones contra el monismo idealista de Hegel, hace pie en la filosofía de la vida. Dilthey significa la conexión personal de la escuela histórica con esta filosofía, y ella lograda culmina ya el historismo. Quizás él mismo no fué consciente de todo el alcance de su propia actitud ante la vida y la historia. Pero la gran idea se había encendido ya en su conciencia. La historia misma se encargaría de sacar a la luz a su debido tiempo cuanto se lograra en la interioridad de Dilthey. Hoy, cuando a disposición del investigador se han puesto todos los escritos de Dilthey, con sus innumerables ensayos, correcciones, trabajos comenzados, esbozados... nos es posible apreciar de modo más exacto el alcance de la visión diltheyana. El caso es que desde él las filosofías se preocupan de incluir en su cuestionario metafísico la magna cuestión de la historia en sí.

6.

EL HISTORISMO EN ESPAÑA

Seguir ya el proceso ulterior del historicismo, desde las alturas logradas en Dilthey es tarea difícil, y, en el fondo, inútil para nuestros intentos. Vamos a limitarnos a insinuar los puntos historicistas principales en España.

Hoy en día quien entre nosotros refleja este movimiento con más originalidad es Ortega. Decimos con originalidad, si hubiésemos de creer a los datos autobiográficos presentados en un estudio sobre Dilthey, conmemorativo del centenario natal de éste. De ellos se desprende que Ortega coincidió realmente con Dilthey en Berlín en 1906, pero ya en fechas en que Dilthey no tenía lecciones en las aulas de la Universidad sino solo, y para selectísimos, en su casa particular. Ortega nos dice también de sus propios afanes por ponerse en contacto con la obra de Dilthey: de la filosófica sólo había entonces una producción, su *Introducción a las ciencias del espíritu*. Pero por un azar de los que suelen darse en la realidad histórica, aconteció que, cuantas veces solicitó la obra en la biblioteca de la Universidad, la encontró en manos de otros. Así Ortega se nos presenta como independiente de Dilthey. Ortega mismo se ve constreñido a reconocer la mala impresión que tanto azar ha de producir en el lector.

Pero hay más: Ortega tiene conciencia de estar entre los cuatro o cinco que originalmente han intuído la vida, entre los fundadores auténticos de la filosofía de la vida. El nos habla de cómo se producen las grandes Ideas: éstas, como forma necesaria del destino humano, y etapa de su evolución a la cual llega inexorablemente la humanidad cuando ha agotado las anteriores, no pueden dejar de ocurrírseles a los hombres; cuando una gran Idea ha madurado por completo y reina por impreg-

nación en una época, a nadie se le ocurre buscar para su expresión en un libro determinado una fuente también determinada. La Idea triunfante y vigente está en todas partes, es la época misma, y son los individuos quienes flotan en ella y no al revés. La gran Idea nace a pedazos, cada uno de los cuales es visto independientemente por un hombre aprovechando la afinidad previa con su ángulo visual. Esos pedazos de la Idea son descubiertos por hombres que se ignoran mutuamente, desde puntos geométricamente muy distantes, una vez que han llegado a cierto nivel común en la escala de experiencias intelectuales humanas, porque el nivel del destino intelectual a que llega la continuidad humana es la verdadera y exclusiva fuente para los iniciadores de una Idea.

A pesar de estos hechos narrados por Ortega, y a pesar de esta teoría en que los envuelve, en realidad, se hace muy difícil admitir tan radical originalidad y autonomía de Ortega en sus doctrinas sobre la historia emanadas de la filosofía de la vida. Era demasiado grande la resonancia lograda por Dilthey en sus lecciones de Berlín, para que Ortega, «con olfato de perdiguero para todo lo importante» —apliquémosle esta frase dicha por él acerca de Scheler— no se pusiese en la pista de las nuevas corrientes y lograra levantar la caza. Por lo demás, demasiado dicen en favor de esta nuestra presunción los datos dados por el mismo Ortega: si nada vió de las doctrinas de Dilthey, ¿cómo explicarse su afán por ponerse en contacto con esta personalidad, y ya que esto no le fuera posible, al menos con su obra? Y todavía quedaría el influjo inevitable de Dilthey por medio del ambiente historicista creado por él, ya en Berlín, y luego en la cultura general europea. ¿Cómo Ortega, tan afanoso en seguir y transmitir el movimiento europeo, sufrió tal falta de información de no percatarse de esa gran Idea, que, no ya latente, sino a la luz del sol se cotizaba tan alto en el mercado filosófico europeo?

Dejemos ahí el problema suscitado aquí como en tantos otros puntos acerca de la originalidad de Ortega. Es un hecho que muy temprano insinuó Ortega puntos de vista y pensamientos muy afines a los de Dilthey, al principio menos explícitos, luego más claros, hoy en día inmersos del todo en el ambiente historicista saturado de racio-vitalismo. El propio Ortega señala las etapas de su progreso: las *Meditaciones del Quijote* (1914), su ensayo sobre *Historiología* (1927) y *La rebelión de las masas* (1929). Claro es que estas obras sólo son puntos de mira para observar los movimientos orteguianos, pues por lo demás, existen intercaladas otras que deben figurar en la lista completa de las que han expuesto el pensamiento historiológico orteguiano: especialmente *El tema de nuestro tiempo* y *Las Atlántidas*. Ortega atribuye singularísima importancia a su ensayo *Ni vitalismo ni racionalismo* aparecido en la *Revista de Occidente* de 1924. Entre los trabajos más recientes hay que poner en primer lugar el magnífico estudio sobre Dilthey —del que hemos tomado los datos biográficos

arriba apuntados— titulado *Guillermo Dilthey y la idea de la vida,* ensayo publicado en los números 125, 126 y 127 de la revista citada (año 1933) y reproducido luego dos veces en edición aparte; viene luego *Historia como sistema,* aparecido en traducción inglesa en 1935 formando parte del volumen *Philosophy and History* editado por la Oxford University Press, también este estudio ha sido luego editado en castellano en folleto aparte; finalmente, el *Prólogo a una historia de la Filosofía* subtitulado *Ideas para una historia de la filosofía* (1937). También este trabajo ha sido reeditado aparte recientemente.

Para fijar las posiciones de Ortega en el historismo debemos determinar ante todo su actitud ante Dilthey. Según afirmación suya no ha conocido a Dilthey hasta 1930 poco más o menos, y con plenitud no antes de 1933. Respecto de Dilthey sostiene Ortega: Dilthey no llegó a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición de la vida, se queda a medio camino de su propia idea. De aquí la falta de plenitud y precisión, la falta de conclusión en todas sus fórmulas: se quedó prisionero del irracionalismo vital frente al racionalismo intelectual y no acertó a descubrir el racionalismo de la vida.

A esta intrínseca interminación de Dilthey se ha agregado el desconocimiento que de él se ha tenido, el cual no ha desaparecido sino después que han sido publicadas sus obras completas, en las cuales han sido incluídos innumerables trabajos meramente esbozados e incoados, sí, pero que han revelado toda la trascendencia de su pensamiento. Por todo ello, según Ortega, la obra genial de Dilthey ha servido de muy poco, por no decir de nada, para los otros avances posteriores en la concepción de la Idea de la vida. Lejos de esto, han sido estos avances independientes los que han servido para que el pensamiento de Dilthey sobre un significado y una importancia que antes y por sí sólo no tenía. No sólo no ha influído Dilthey más allá de sus inmediatos y como corporales discípulos, sino que estos mismos se han caracterizado también por una extraña incapacidad de llegar a un cuerpo aristado de doctrina y de influir, a su vez, sobre el contorno.

Así explica Ortega lo acontecido al tomar por fin contacto pleno con la obra filosófica de Dilthey: «He experimentado la patética sorpresa de que los problemas y posiciones apuntados en toda mi obra —se entiende, los estricta y decisivamente filosóficos— corren en un extraño y azorante paralelismo con los de aquélla. Nada más azorante, en efecto, que encontrarse ya muy dentro de la vida, de pronto, con que existía y andaba por el mundo otro hombre que en lo esencial era uno mismo. La literatura ha dado forma a ese medular azoramiento en el tema del *alter ego*».

Pronto se echa de ver la trascendencia de esta autointerpretación de Ortega. Así resultaría que Ortega y Dilthey serían dos exponentes de una misma intuición de la vida, lograda por ambos independientemente. Con

la diferencia, con todo, esencial, de que Ortega partiría ya, desde su primer paso, de una estación más allá de Dilthey en la trayectoria de la Idea de la vida; su punto de arranque, según él, es distinto y distante, porque toman desde luego el problema a diferente nivel, uno más avanzado y pleno que el otro. Ortega anuncia categóricamente esta diferencia de nivel: «La idea de la *razón vital* representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la *razón histórica*, donde Dilthey se quedó». En rigor, apenas hay nada en Dilthey que se pueda formalmente aprovechar para los términos decisivos de la razón vital, pero a ésta le hubiera convenido mucho haber pasado por la disciplina de Dilthey. La racionalización de la vida, o el racionalismo de la razón vital, sintéticamente: el raciovitalismo es el nuevo estadio alcanzado por la vida en el momento en que la intuyó Ortega, y es ésa su máxima aportación, según su propio decir, a la filosofía de la vida, de la historia.

Ortega inicialmente fué perspectivista, y a base del perspectivismo se situó ante la filosofía y la historia, logrando ya muy pronto el sentido histórico del acontecer humano. Vitalizado y colectivizado su perspectivismo ha venido a constituirse en racionalista; desde esta posición se ha corrido al historismo y, por fin, ha incrustado su raciovitalismo en historismo. Su fórmula última es la razón *vital e histórica*; con ella construye su filosofía de la historia. Ortega así, aun en el intento de exponer sencillamente a Dilthey, lo ha completado, como no podía menos de hacerlo y tal es el sentido que él da a su escrito centenario sobre él. Ortega es el mismo Dilthey completado y continuado, como quien dice, un «doble» español del alemán.

Para fijar en definitiva la actitud metahistórica de Ortega, y siguiendo las líneas por él trazadas al estudiar en el escrito sobre Dilthey las dos expresiones de la idea fundamental de éste, vamos a valernos de su *Historia como sistema* y de su *Prólogo* a la traducción de Bréhier para dar con dos expresiones paralelas de la idea fundamental orteguiana: al fin ellas dos se bastan para darnos cuenta íntegra de cómo el raciovitalismo percibe el ser y el pensar.

En *Historia como sistema* encontramos, por de pronto, una ley fundamental: en cuanto al método, la ciencia ha de resolver hoy sus problemas, no transferirlos a las calendas griegas; si sus métodos actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Verdad es lo que ahora es verdad, y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado. Ahora bien, al primer empellón sufrido por la armazón superficial de nuestra civilización: ciencia, economía, moral, política, el hombre se ha encontrado con que no tenía verdades propias, posiciones claras y firmes sobre nada importante. Lo único en que creía era la razón física, y ésta, al hacerse urgente su verdad sobre los problemas más humanos, no ha sabido qué decir. La

razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. «¡Muy bien! —exclama Ortega—, pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica».

Fácilmente reconocerá el lector en estas actitudes la inicial que tuvo Dilthey al establecer la distinción radical entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, destituyendo a éstas de capacidad para interpretar al hombre. La trascendencia de esta postura inicial está indicada en estas palabras de Ortega: «Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica».

Dejando la parte crítica del ensayo que leemos, tratemos de sintetizar su parte constructiva. La vida es quehacer... un ser que consiste en problemática tarea. Ante el hombre se abren diversas posibilidades y lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que* va a ser. Ante ellas el hombre es *por fuerza* libre, es decir, puede ser otro del que se era y no puede instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Pero a la espalda del hombre está lo que ha sido y ello actúa negativamente sobre lo que puede ser; está su propio pasado y el pasado de sus antepasados transmitido por la sociedad en que vive. En la ilimitación principal de las posibilidades del hombre, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que pueda orientarnos, sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas limitan el futuro del hombre. Se vive en vista del pasado. Es decir, el hombre tiene historia: lo que la naturaleza es a las cosas, eso es la historia a los hombres. El individuo humano no estrena la humanidad, sino que acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que inventar, sino instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo. Así el hombre no es cosa ninguna, sino un drama, su vida; un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Ahí está el hecho previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana según es vivida por cada cual. El hombre va tesaurizando su pasado: el pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable, y fatal. Mas, por lo mismo, quiere decirse, que su auténtico ser, el que en efecto es, es distinto del pasado. El hombre no es, sino que va siendo. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre o esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fué de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica.

La historia, finalmente, es un sistema —el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única—. De aquí que nada pueda estar claro en historia mientras no está toda ella clara. La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente, pues el pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo —se entiende, mi vida.

En la historia misma se ha de encontrar su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo vigor la expresión «razón histórica». No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías. La razón histórica es, pues, *ratio, logos*, riguroso concepto. No acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho.

El *Prólogo* a la historia de la filosofía de Bréhier analiza la vida en el mundo de las ideas, nominalmente, el ser de la filosofía. La filosofía es un sistema de acciones vivientes. Lo que se suele denominar «doctrinas filosóficas» no tiene realidad ninguna, es una abstracción, pero de los abstractos no hay historia: ésta es el modo de conocimiento requerido por la peculiar realidad que es la vida humana, y la vida humana es lo que es cada momento en vista de un pasado que en el presente perdura y peractúa. El «sentido histórico» insuflado levemente en la historia de la filosofía bastó para que, lo que parecía confusión asfixiante de errores y pura disonancia de opiniones, se presentase ya como un desarrollo ordenado, como una continuidad en que el pensar humano pasa racionalmente de una concepción a otra.

La fuerza que coacciona al hombre a este quehacer que es la filosofía es el encontrarse suelta su persona, con la raíz de su ser al aire, desarraigada al haberse volatilizado la tradición, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento.

He aquí ahora textualmente la valoración que Ortega hace de la filosofía: «No pensamos, no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos, como cualquiera otra, en el flujo histórico de lo corruptible. Esto significa que vemos toda filosofía como constitutivamente un error —la nuestra como las demás. Pero aun siendo un error es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo. Una filosofía es la verdadera, no cuando es definitiva —cosa inimaginable— sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en éstas el 'progreso hacia ella misma'. La filosofía es así historia de la filosofía y viceversa».

A estos puntos ha sido llevado en España el historismo por Ortega, continuando así y completando la intuición de la vida lograda por su *alter ego* Dilthey, «el gran tartamudo», «el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida, y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX».

Si en Ortega se ha concentrado en esta forma el historismo, podemos decir que, hoy en día, guardan cierta afinidad con tal doctrina cuantos siguen a Ortega en mayor o menor grado como a maestro. Pero aun fuera de los sectores influídos por él directamente, de arriba abajo, se encuentran matices historicistas. Eugenio d'Ors, denodado paladín de la categoría de la sustancia precisamente en la interpretación de la persona, no deja de tener su cierto matiz histórico, como cuando dice: «Filósofo llamo a Publio porque vive en conciencia de la eternidad del momento», o en su teoría de la angelología, o en esa sobrehistoria que significan el destino y los tipos humanos descritos en su *Epos de los Destinos*.

Pero hay un sector en la intelectualidad española que ha entrado en la corriente histórica con mayor o menor decisión, llegando más o menos al extremo radical de las conclusiones sobre el ser y el pensar. Tal, por ejemplo, Laín Entralgo en sus obras sobre Menéndez Pelayo y sobre Medicina e Historia de honda inspiración diltheyana, o en su estudio sobre las generaciones en la historia de matiz más bien sprangeriano. Laín es consciente de su actitud ante la historia, sabe detener su paso para no avanzar hasta el extremo y corregir a tiempo la ruta para encauzarse hacia una concepción humana y personal de la historia, en la que al hombre sea posible desarrollar toda su iniciativa personal, creadora de verdadera historia. Más en dependencia de Ortega, y aun directamente de Dilthey, se encuentra Marías, quien define no pocos puntos de su ideología en sus notas a la traducción de textos selectos de Dilthey. De inspiración historicista son no pocas obras de ciencias del espíritu, como Filosofía del Derecho, teorías de las formas sociales, etc.

Pero un ejemplo de la divulgación del historismo entre nosotros es la reciente revista «Leonardo». Por boca de su director, Tristán la Rosa, y en secciones fundamentales destinadas a ser exponente del ideario de la revista, se hacen declaraciones de ingenuo historismo, con la pretensión de soslayar con simples evasivas sus tremendas consecuencias en la actitud estética, política, religiosa, jurídica o filosófica. Así, refiriéndose a la filosofía, dice «que cada sistema filosófico es hijo de una circunstancia histórica. Con ello quise significar que toda filosofía, al convertirse en un sistema más o menos cerrado, no expresa más que una verdad relativa». Las ideologías políticas se parecen a los sistemas filosóficos: son algo arbitrario. No existe una Flosofía del Derecho, ni una forma política; pues, en el mundo del espíritu, los puntos de vista son prácticamente infinitos.

Observamos con todo que éstos se limitan a una exposición del historismo aplicado a zonas diversas del saber humano. Son filosofías descriptivas. Apenas ninguno de estos intelectuales se ha planteado ante sí formal y finamente el problema del historismo en sí. El espejismo de su brillantez, la amplitud de horizontes que abarca, y su conformidad alegada con la realidad de los hechos experimentados ya en la historia real, ha bastado para admitir simplemente como verdadera la interpretación ensayada del historismo, renunciando por una vez y en favor de este caso al relativismo de todo conocimiento proclamado, para dar al menos al historismo un valor absoluto.

Sólo una excepción hemos encontrado: Zubiri. El, sí, se ha planteado formalmente el problema de la historia, y ha hecho un examen fundamental de sus supuestos, y un análisis profundo e íntimo de la actitud que el hombre toma ante el acontecer histórico. Pero su pensamiento ha de quedar integrado en la última sección de este nuestro estudio, prolongado ya sobre toda discreción.

7.

REFLEXIONES CRITICAS Y CONSTRUCTIVAS

Llegado ya hasta aquí habrá percibido el lector, que el interés histórico, con cuyo examen nos introducíamos en este estudio, se ha concentrado no precisamente en lo narrativo, sino en algo más profundo que constituye el trasfondo de toda la historia humana. Por lo mismo, habrá también visto por sí mismo lo que más arriba dejábamos indicado, que, efectivamente, hoy a un núcleo de pensadores no interesa precisamente el acontecimiento singular, el suceder minimizado, ni siquiera el proceso concreto genético de las diversas situaciones históricas en que se encuentra el hombre: sobre la historia flúida se indaga otra historia permanente superior, que regula y orienta la marcha cotidiana; o mejor, por debajo de la historia, como en sus entrañas, se busca su alma, quiere descubrirse la última razón de ser de lo histórico.

Las posiciones que ha tomado el historismo, entendido ya en el sentido técnico que de su proceso genético se desprende, están suficientemente delineadas. Se impone una breve revisión de ellas, y una valoración que fije una actitud razonable ante el historismo y ante la historia misma. Nos referimos aquí, es claro, a un historismo auténtico en su dimensión metafísica, y no a uno depotenciado, sin vida, que quiera valerse de ciertas expresiones y maneras ideológicas altamente valoradas hoy sin comprometerse con el dramatismo vital que constituye propiamente su entraña. En este compromiso se juega precisamente la ortodoxia o no

ortodoxia del sistema. En España, diríamos, es casi sólo Ortega quien ha adquirido el compromiso en toda su dramática tensión.

El historismo ha dado una solución radicalmente relativista al mundo gnoseológico. El hombre piensa en cada momento lo que le toca pensar, sus sistemas ideológicos —sean políticos, culturales, religiosos o filosóficos— están condicionados por las circunstancias históricas en que de hecho se encuentra un hombre o un núcleo de hombres de tipo afín. Valen dichos sistemas mientras continúe el complejo histórico circunstancial, pues al hombre de cada momento dan una norma de acción para tal momento. Pero cambiado el complejo histórico, sacado el hombre de las circunstancias que le han hecho adoptar tal o tal otra actitud ante los fenómenos, se forjará, como por necesidad, nuevos ideales, nuevas jerarquías axiológicas... Todo habrá cambiado. Sólo permanecerá en pie el principio fundamental del historismo: todo está condicionado por la historia, todo es fruto de la historia, el hombre mismo está historificado, es lo que le impone la historia.

Aparte de la arbitrariedad implicada en reconocer un relativismo pleno, y exceptuar de él tan sólo el principio mismo del relativismo histórico para dar a éste un valor absoluto, es evidente que, de una posición tal, resulta la eversión de categorías que toda filosofía sana debe sostener como postulados absolutos de la existencia humana.

Con un relativismo así no es posible filosofía alguna, y he aquí que precisamente la historia misma nos enseña que a través de innumerables cambios sistemáticos, desastres ideológicos y revoluciones intelectuales, la humanidad conserva instintivamente un núcleo de ideas, que en uno u otro hombre podrán desaparecer de la conciencia actual, pero que están en el fondo mismo del hombre. Un examen último de este hecho innegable acabará por decirnos que, efectivamente, con el hombre mismo, antes de todo sistema y de toda historificación, vienen dados ciertos principios, tan absolutos como las determinaciones constitutivas del hombre mismo en su plenitud vital.

Diríamos, adoptando transitoriamente expresiones vitalistas, que la vida misma no se hace consciente en el hombre sino enunciando ya en su fórmula primitiva más pura, formal o implícitamente, ciertos principios generales, con los cuales se da la vida, y sin los cuales la vida no ha llegado a un estadio de maturación suficiente, quedándose, hasta lograrlo, en el previo del instinto no evolucionado hasta la inteligencia. La constancia absolutamente confirmada de este núcleo mínimo de principios generales, siquiera se manifiesten deformados en sus aplicaciones concretas, tiene que tener una ley absoluta; y no es otra que su conexión intrínseca, inmediata y directa, con la vida misma humana.

Una evolución espontánea de la vida humana en la dirección intelectual, llega en un primer movimiento a intuir nuevas maneras de ese

núcleo primigenio de ideas vitales. Entonces tendremos ya la primera filosofía humana, una filosofía anterior a las filosofías, algo filosófico sin que sea sistemático o algo referido a puntos de vista, circunstancias históricas, o procesos doctrinales... Un análisis detenido, no sometido a prejuicios algunos sistemáticos, deberá tratar de separar en los doctrinarios históricamente condicionados, lo que propiamente es condicionado por las circunstancias concretas de uno u otro orden, de lo que viene dado por la vida misma humana, y, es claro, deberá valorar muy distintamente lo que es primigeniamente vital, de lo que es históricamente vital.

Tal vez una falta de suficiente examen de los sistemas filosóficos ha llevado a un confusionismo que dictamina globalmente sobre todo hallazgo histórico. No basta con un vitalismo precipitado, que con descubrir los caminos por los que la vida pasa y ha pasado a ser historia, no tiene ya paciencia para estudiar los diversos estratos vitales, más superficiales o más profundos unos que otros, más cercanos a la historia unos que otros, más profundamente radicados en la vida unos que otros. El vitalismo debe extremar sus análisis de los hechos vitales, hasta establecer con exactitud toda la jerarquía de vitalidad, y apreciar entonces los fenómenos tanto más, cuanto más profunda y originalmente radiquen en la vida pura. Y entonces podrá descubrir que en los sistemas filosóficos históricamente determinados o condicionados hay elementos vitales anteriores a la historia misma, dados ya con la vida humana en el momento en que se constituye ella como tal, antes de que la vida se haya transformado en una historia concreta de unos hombres concretos en unas circunstancias concretas.

No anda desacertado el historismo cuando quiere denegar a la razón abstracta su facultad de dictar por sí y ante sí, arbitrariamente, leyes absolutas al curso de la historia universal. Pero ni la razón ni la historia hacen las leyes absolutas y generales que regulan el proceso humano. Por caminos distintos la razón y la historia las descubren, pero esas leyes provienen de un fondo vital anterior a la razón y a la historia.

Por lo demás, bien manifiesto queda que no es posible la convivencia del historismo, llevado en la aplicación a sus verdaderas consecuencias, con un orden moral absolutamente válido: pues entonces todos estos conceptos —se dirá que pertenecientes a esta nuestra cultura occidental— de justicia, derecho, deber, propiedad, autoridad, sociedad, estado; o también los de divinidad, responsabilidad ante un juez trascendente, inmortalidad, castigo o premio ultraterreno, destino trascendente... todos esos conceptos entran en la categoría relativista: han estado en vigor durante unas circunstancias históricas, pero han pasado o pasarán con la cultura que los trajo.

Además, una concepción radical del vitalismo en todo orden gnoseológico ha hecho concluir la absoluta imposibilidad de todo sistema reli-

gioso basado en revelación o inspiración. Una revelación o inspiración de origen avital, es decir, metida como violentamente y desde fuera en el proceso histórico dimanado de la vida, no es posible, porque, por una parte, conturba el proceso espontáneo de la vida, y, por otra, no hay en realidad otra fuente de historia que la vida y la vida no puede dar esos saltos trascendentes.

Esto, afirmado por un racionalista que *a priori* quiere por sus propios poderes establecer el orden completo de principios, tendría sentido. Pero difícilmente lo puede tener dicho por un historicista, que debe comenzar, y comienza, por poner como base de todas sus concepciones los hechos históricos; ahora bien, los métodos crítico-históricos, aplicados en las condiciones técnicamente más perfectas, y, a la vez, en las condiciones subjetivas más desfavorables para que dieran un resultado no conforme con las exigencias actuales del historismo, ha encontrado efectivamente en el curso de la historia una irrupción así de ideologías en la historia de la humanidad. De armonizarse el historismo con sus mismos puntos de partida, debiera aceptar simplemente este hecho de la revelación, y, una vez establecido, tratar de hallar la conexión de este hecho con los demás datos de la historia y de las ciencias del espíritu, pero no negar el hecho por no saberlo sumergir en la corriente vital; esto sería aplicar en fin de cuentas los métodos tan reprobados del racionalismo apriorista.

Finalmente, aun la misma historia resultaría imposible. Podríamos, sí, llegar a afirmar que con los métodos históricos hoy en uso, por muy técnicamente formulados que estén, hemos llegado a establecer un hecho en el pasado, pero no podríamos afirmar en absoluto este pasado, porque esta afirmación está condicionada por los criterios hoy históricamente en boga, y depende de la técnica hoy admitida, de los documentos hoy en nuestra mano. Pero un historista no deberá echar en olvido, que podrán cambiar con la cultura los procedimientos críticos históricos, no menos que los criterios para la admisión de unas u otras fuentes, y que las fuentes mismas podrán perder el valor que hoy se les atribuye, o por intrínsecas deficiencias más tarde descubiertas, o por ser contradichas por nuevos documentos, o simplemente porque la interpretación que hoy se les da en las circunstancias en que estamos, no podrá ser sostenida una vez que éstas cambien.

Estas breves reflexiones podrán llevar a los ánimos una inquietud razonable ante las conclusiones del historismo. Las antinomias que éste suscita con su sola presencia en la corriente histórica, nos hacen despegarnos de él. No vemos que la problemática por él planteada pueda ser resuelta sin salir del historismo. La convivencia del historismo con otros muchos elementos históricos que de hecho se dan, la conexión de él con otras ciencias humanas, muy humanas y muy arraigadas en la vida humana, no parece posible.

Examinemos el otro aspecto del historismo. No es posible, dice, admitir en el fondo de la historia un ser ahistórico fuente de la historia. Aquí radica la oposición abierta del historismo contra las ciencias naturales: en general contra todo el fisicismo. Las ciencias naturales suponen un fondo de actividad que según leyes fijas, matemáticamente mensuradas, entra en una actividad fija y constantemente uniforme bajo la norma de la causalidad. Las ciencias del espíritu no pueden emparentarse con un naturalismo semejante. Lo que hace el historismo es historificar al hombre mismo, es decir, el hombre no tiene una naturaleza anterior al proceso histórico e independiente de él, una naturaleza permanente, fija, sino que él mismo en su más íntimo ser está en constante movimiento vital, en constante transformación según las imposiciones que el pasado, acumulándose y tesaurizándose en él, le dicta.

En este punto el historismo está de acuerdo con el vitalismo en cualquiera de sus formas principales, especialmente con el existencialismo; sólo que el historismo racionaliza la vida, no meramente en la existencia o en la conciencia, sino en la historia, haciendo de ésta la razón de aquélla. Por lo tanto, la crítica establecida sobre el vitalismo evolucionista o creacionista al estilo de Bergson, o sobre el existencialismo inmanente y finitista, vale en principio de igual modo contra el historismo.

Observemos efectivamente la vida en todo su actualismo. Para poder deducir el historismo, y en general el vitalismo de este género, sus consecuencias actualistas, debe suponer que en la vida no hay una verdadera continuidad: de existir una verdadera continuidad en todo el proceso vital, habrá que llegar finalmente a un núcleo vital permanente en todo el proceso, del cual, en último término, dimanan con toda la espontaneidad que se quiera los elementos vitales, sean ellos existencialistas, sean históricos. Si ese núcleo primitivo vital es permanente, entonces, aun cuando todo él esté en movimiento y dinámica actividad, al cabo y al fin, será siempre idéntico consigo mismo: es decir, que habremos descubierto en definitiva la naturaleza vital, vital con la vitalidad más radical, pero naturaleza que según leyes propias —distintas y todo lo distintas que se quiera de las físicas— mantiene constante una actividad vital que será la productora de la historia como emanación o como efecto.

Si el movimiento que al núcleo vital, o al elemento vital, se le atribuye llega a ser tal que se destruya la permanencia y la identidad de la vida en las distintas fases de la evolución, entonces pierden sentido las expresiones de los vitalistas y de los historistas, que en su filosofía se refieren siempre, al menos así parece deben entenderse sus expresiones, a *una misma* vida, cósmica o individual, con una mismidad numérica o al menos esencial, para el caso es casi lo mismo. Y además quedará por explicar la continuidad y uniformidad cósmica del proceso vital e histórico, la unidad de la conciencia donde encuentran su conexión las ciencias del

espíritu, según el postulado inicial de toda la reflexión diltheyana. No será posible comprender el alcance de ese acumularse el pasado sobre el presente, de ese lanzarse, así acumulado, al futuro inmediato: si ese acumularse cósmico o individual no es permanencia del pasado, es decir, permanencia de la vida en sí misma, ¿qué es? Si ese acumularse la vida sobre sí misma en cada momento altera por completo la vida del momento siguiente, entonces ni tendremos vida, ni sabremos ya qué es vida, y mucho menos podremos con ese elemento así desnaturalizado explicar la historia humana.

En definitiva, de uno u otro modo hay que admitir que la vida misma se es idéntica, y que si idéntica, acabamos por hacer de la vida una naturaleza vital que en conformidad con sus leyes —conformes en que son leyes distintas de las físicas— es eficiente de la historia. Pero entonces habremos cambiado a zonas enteramente distintas el punto de partida del historismo.

Por lo demás, si esa actividad inmanente de la vida, de una vida permanente, basta para llamarla histórica, si con eso se conforman las exigencias del historismo, podremos llegar fácilmente a un acuerdo sustancial mínimo del historismo con una filosofía sana, y eso pretenderán nuestras breves indicaciones sobre la metahistoria de San Agustín.

Pero antes de dar por terminadas nuestras reflexiones críticas examinemos la actitud del hombre ante la historia concreta en que se encuentra inmerso. Aquí recogemos las reflexiones de Zubiri.

Este comienza por plantearse el problema en toda su precisión. Qué sea el «pasado», es, por lo pronto, algo que sólo puede ser entendido desde un «presente». Para una primera consideración, en cierto modo, natural el pasado «ya pasó», y, por tanto, «ya no es». La realidad humana es, en esta concepción, su puro presente; la historia es una sucesión de realidades presentes. El pasado no tiene ninguna forma de *existencia* real: en su lugar poseemos un fragmentario *recuerdo* de él.

En la concepción del siglo XVIII el pasado no se pierde, se conserva; en lo que es hoy, en el presente del espíritu, está incluso actualmente lo que fué en su pasado. Nada de lo que alguna vez fué se pierde por completo. La historia no es simple sucesión de estados reales, sino una parte formal de la realidad misma. El hombre sólo *ha tenido* y está teniendo historia: el hombre es, en parte, su propia historia. El pasado no sobrevive en el presente bajo forma de recuerdo, sino bajo forma de realidad.

Y otra es la concepción del siglo XIX a base de dos ideas: la evolución biológica, y el desarrollo dialéctico. Por la primera se nos presenta al espíritu como un ser vivo que va creciendo en el curso del tiempo; el pasado se acusa en el presente bajo forma de edad. Por el segundo, el espíritu va entrando en sí mismo por tanteos racionales; el pasado es la urgencia del presente. En ambos casos el pasado se conserva en el pre-

sente, como la piedra de un edificio sustenta la piedra que se le coloca encima. El resultado de la historia sería una como estratificación orgánica de las diversas capas que en su curso se producen. Cómo se entienda esto aparece más claro al tratar de entender la preexistencia del presente en el pasado. El presente está virtualmente precontenido en el pasado, y el futuro en el presente. La historia es entonces una *actualización* progresiva de lo que virtualmente el espíritu era *ya* desde sus comienzos. Zubiri resume esta posición en esta fórmula: cada una de las múltiples facetas del presente se halla «con-plicada» con las demás; todas se hallan «in-plicadas» en el pasado, y el curso histórico es tan sólo su «ex-plicación» temporal.

Tratando ya de plantear el problema, Zubiri descubre una idéntica hipótesis bajo estas concepciones, en apariencia tan opuestas, de la historia, y que se manifiesta en la idéntica consecuencia que de ambas interpretaciones se trata de un enorme y gigantesco esfuerzo por evitar lo más radicalmente histórico de la historia. Como sucesión, la historia no «es». Quien es, es el hombre presente, y la historia es tan sólo lo que *fué*. Como actualización, la historia no es sino un revelador de lo que el hombre es ya desde siempre. En ambos casos la historia no «es», o, si se quiere, el «es» del hombre no queda afectado por la historia más que a lo sumo, extrínsecamente: la historia es pura y simplemente lo que *le pasa* al hombre, pero no algo que *afecte* a su ser.

Ahora ya aparece la formulación del problema de la historia. El supuesto genérico de que esas concepciones se nutren, es el siguiente: la historia sería una articulación y producción de realidades. «En tal supuesto, naturalmente, una de dos: o la realidad pasó, y entonces ya no es real, o bien es real, y entonces no pasó. O todo se pierde, o todo se conserva. Visto por el otro lado: o el futuro aun no es y entonces no es real, o bien es real, y entonces está ya virtualmente contenido en el presente. Y esta es la magna cuestión: ¿es cierto que la historia sea en su más honda raíz, una producción de realidades? Lo cual nos hace preguntar, en última instancia, nuevamente: ¿en qué consiste el presente humano?»

Zubiri se fija tan sólo en la historia, partiendo de que la historia se halla tejida por las cosas y actos que el hombre hace o no hace, hace de una manera o hace de otra. ¿Cuál es la interna estructura de este hacer?

Viene pues a plantear Zubiri la misma pregunta que nos hacíamos nosotros: cuál es la actitud del hombre ante la historia concreta en que se encuentra inmergido.

Zubiri contempla la historia, ante todo, desde un punto de vista, desde el que se presenta como una progresiva sustitución de los haceres humanos. Pero eso no es todo. En el hacer histórico no hay simplemente el acto en que se hace, sino el poder con que se hace. El problema de la historia afecta, ante todo, a estos poderes que el hombre posee. El pre-

sente no es simplemente lo que el hombre hace, sino *lo que puede hacer*. Y ¿qué es este poder?

Poder algo es tener facultad para realizarlo, y facultad es fuerza —una realidad—, y presencia virtual de la realidad a cuya producción va destinada la fuerza. Llamando acto a la primera realidad —fuerza—, y potencia a la segunda, tendremos, que la realidad no será simplemente un conjunto de actos o actualidades, sino de acciones o actualizaciones de la potencia de donde emerge. La historia es no sólo el conjunto de lo que el hombre hace, sino la actualización progresiva de sus virtualidades. Pero la vida del hombre, a diferencia de la del animal, no es un simple ejercicio o ejecución de sus actos, sino un *uso* de sus potencias, donde *uso* significa destinación a un plan de conjunto.

La irreductibilidad del uso al simple ejercicio es toda la sutil dimensión que nos lleva a la historia como tal. El hombre posee, además de actos y de potencias, algo que, en cierto modo, es anterior a los actos y a las potencias. La situación primaria del hombre, respecto de las cosas, no es la del animal que se sitúa en estrecha relación de inmersión o articulación con las cosas, sino justamente la de estar «frente» a ellas; sus actos no son reacciones como los del animal, sino «proyectos», es decir, algo que el hombre arroja sobre las cosas; la situación del hombre es estar *a distancia* de las cosas, aunque entre ellas y no sin ellas. En el pensar, en ese rebotar sobre las cosas llevándose consigo algo que no se identifica con la realidad física de ellas, se establece el contacto con las cosas, —mostrándonos en ellas «lo que hay»—, y la distancia —diciéndonos de ellas «lo que son»—. El hombre no forma parte de la naturaleza, sino que está a distancia de ella.

Esta condición ontológica de su ser es lo que llamamos *libertad*.

El hombre, para realizar su vida, no responde a las cosas directamente, sino salvando la distancia que lo separa de ellas; las potencias producen sus actos siempre de la misma manera, pero entre aquéllas y éstas media «lo que se quiere hacer». A esto es a lo que vagamente Zubiri llamaba antes «uso de las potencias». Las cosas y las potencias están *ofrecidas* al hombre para existir; y tanto las cosas —recursos que son para resolver los problemas que las cosas mismas plantean forzando a obrar—, como las potencias mismas son posibilidades de obrar. Las potencias humanas tienen, en su propia naturaleza, una estructura tal, que su actuación exige e implica el recurso a posibilidades. La misma realidad, que es Naturaleza, es también Historia. Pero aquello por lo que es Naturaleza no es lo mismo que aquello por lo que es Historia. De aquí la interna articulación entre Naturaleza e Historia. El hombre está allende la naturaleza y la historia. Es una persona que hace su vida con su naturaleza. Y con su vida hace también su historia. Pero si el hombre está allende la historia, naturaleza está aquende la historia. Entre su naturaleza y su

existencia personal, el hombre traza la trayectoria de su vida y de su historia.

Como resumen de estas reflexiones tan finas explica Zubiri lo que es el presente y el futuro. El presente no se halla constituído tan sólo por lo que el hombre hace, ni por las potencias que tiene, sino también por las posibilidades con que cuenta. El pasado no pervive bajo forma de realidad subyacente. En cuanto realidad, el pasado se pierde inexorablemente. Pero no se reduce a la nada. El pasado se desrealiza, y el precipitado de este fenómeno es la posibilidad que nos otorga. Pasar no significa dejar de ser, sino dejar de ser realidad, para dejar sobrevivir las posibilidades cuyo conjunto define la nueva situación real. ¿Qué es ser futuro? Para que pueda hablarse con seriedad de un futuro, no basta llamar así a todo cuanto aún no es, aunque se tenga potencia física para realizarlo. Sólo es futuro aquello que aun no es, pero para cuya realidad están ya actualmente dadas en un presente todas sus posibilidades. Lo que no existe aún, y respecto de lo cual tampoco existen sus concretas posibilidades, no es, propiamente hablando, futuro. El futuro es algo con que, a mi modo, puedo contar.

Finalmente, y sea esta la última valiosa aportación de Zubiri al problema que estamos solucionando: «En la historia, no sólo se producen actos, sino que se producen, además y anteriormente, las propias posibilidades que condicionan su realidad. De aquí la enorme proximidad de la historia al acto creador. La historia es lo más opuesto a un mero desarrollo. En el primer hombre estaban ya dadas todas las potencias humanas, pero no lo estaban todas las posibilidades de la historia de la humanidad. Por eso, la estructura del espíritu, como productor de historia, no es explicación de lo que estaba implicado, sino una 'cuasi-creación'. *Creación,* porque afecta a la raíz misma de la realidad de sus actos, a saber, a sus propias posibilidades; pero nada más que *cuasi*-creación, porque, naturalmente, no se trata de una rigurosa creación desde la nada. El siglo XIX ha escamoteado lo propiamente histórico de la historia, a saber, este radical y originario producir la realidad, produciendo previamente su propia posibilidad. Aquí está lo propiamente histórico. La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero «estar pudiendo»: es, en rigor, «hacer un poder». La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente, no sólo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas. Ello es lo que hace del hombre, en frase de Leibnitz, *un petit Dieu*».

Con Zubiri hemos respondido a la pregunta que nos habíamos propuesto sobre la actitud del hombre ante la historia. Ya la historia no es una entidad que propia y ciegamente se impone al hombre, y le absorbe en sus corrientes para historificarlo desnaturalizándolo; el hombre retiene su plena realidad personal, libre y pensante, retiene su distancia ante las cosas, y él es quien proyecta su propia vida, hace su propio destino, y él

mismo determina el uso de sus propias posibilidades. No es la historia la que hace al hombre: el hombre hace la historia, no sólo porque por sí mismo y por propia determinación pone en la realidad sus actos, sino porque él mismo determina la situación concreta de posibilidades en que le es dado poner sus actos.

Al menos una vez fué razonable Nietzsche, cuando dijo: Tenemos necesidad de la historia para vivir y para obrar, y no para desviarnos negligentemente de la vida y de la acción. Queremos servir a la historia solamente en cuanto ella sirve a la vida.

El hombre no es historia, tiene historia, y la tiene con la distinción que entre quien tiene y lo que tiene, debe mediar, por fuerza.

La afinidad del hacer histórico con la creación, que nos ha mencionado Zubiri, nos ha acercado a la órbita de la filosofía agustiniana.

Toda la teoría cosmogónica de San Agustín está preñada de dificultades. No se le ocultaron a él mismo, ni dejó de intentar su solución. Pero por encima de ellas subsiste la línea clarísima del orden mundial en la historia individual y universal, y sobre todo la altísima, y a la vez profundísima, línea metahistórica que da maravillosa unidad orgánica al proceso humano.

Todo salió de las manos de Dios. Se trata de una creación simultánea causal, con prioridad y posterioridad original o causal, no precisamente temporal. Aquí es donde tiene lugar la famosa teoría de las «rationes seminales» de origen ciertamente estóico y recogida luego por el Neoplatonismo. San Agustín explica la criatura que de las manos de Dios salió en el primer momento comparándola con el grano que encierra en sí el futuro árbol, con la madre grávida por el fruto por nacer. Así el mundo primitivo contenía germinalmente cuanto en el transcurso de los tiempos había de ir apareciendo. Aun los elementos vivos, vegetales o animales estaban contenidos. Ni siquiera los cuerpos de Adán y Eva son exceptuados. San Agustín mismo es plenamente consciente de los problemas que suscita, como polvareda, esta solución. No estuvo el hombre en aquella primera criatura como adulto, o como niño, ni siquiera embrionario o seminal. Pero, con todo, estuvo el hombre, a saber, de modo invisible, potencial, causal, como futuros todavía no hechos. Sobre esta materia seminal se ejercerá luego la acción divina a través de los tiempos desarrollando aquel elemento pimitivo. Con mirada que abarca toda la amplitud de los siglos Agustín describe la actividad divina que trabaja a la vez que descansa, y gobierna así sin cesar lo que de una vez creó desarrollándolo en el transcurso de los tiempos.

Una vez que la criatura mutable y potencial hizo aparición en la realidad existente, bajo la iluminación creadora y perfeccionadora del Verbo, comenzó también a girar el gigantesco reloj del universo. En el sucederse de los siglos por la acción administrativa de Dios, que va desenvolviendo

las «rationes seminales» creadas el primer día, va resonando una melodía sublime, cuyo canto no todos los oídos pueden percibir; en el decurso de los siglos va desenvolviendo Dios los volúmenes de los tiempos, y con la variedad y diversidad de los acontecimientos está tejiendo la hermosura creada, reflejo de la divina increada. He aquí un golpe de vista luminoso, maravilloso y profundísimo, sobre toda la historia interpretada precisamente a base de temporalidad. La historicidad agustiniana es una espléndida secularidad, a través de la cual va el Verbo iluminando con su luz y hermosura aquella primitiva materia oscura e invisible, hasta colmar en el conjunto del proceso la participación de la formosidad divina.

Toda criatura ha comenzado a ser en un estadio informe e imperfecto. Tal es su primer origen. Pero viene luego la Palabra de Dios, y con ella se perfecciona la criatura imitando, a su modo, la forma perfectísima que inmutable está sempiterna en el Padre. Esta doctrina general tiene especial aplicación en el hombre. Vivir es informidad e imperfección. Pero esa criatura racional llega a adquirir su forma cuando se convierte a la luz inmutable de la Sabiduría que es el Verbo. Ese Verbo, principio de la intelectualidad creada, jamás cesa de hablar con la oculta inspiración de su vocación a la criatura, para que se convierta a quien es su origen, pues de otro modo no podrá llegar a su forma y perfección; y así, sometida a los tiempos bajo la benigna voluntad del Creador, vaya entretejiendo la hermosura de los siglos en el ir y venir de los tiempos. Así se hace la historia del universo, es el hacerse progresivamente en el trascurso de los siglos la hermosura, la semejanza de Dios en las criaturas.

De esta manera aparece a la vez el valor creador del hombre. El mundo en torno a él salió de las manos de Dios rudimentario e imperfecto. Una chispa de divina inteligencia se encendió en un cuerpo de barro, la divina libertad dejó sus huellas en la voluntad del hombre, cuyos brazos recibieron fuerza al contacto de la omnipotencia; y a ese hombre, partícipe de la divina providencia, se confió el encargo de cuidar del mundo. Por obra del hombre, dotado con la participación de las perfecciones divinas, el mundo comienza a ser menos avieso y rebelde, más acogedor y bello. Las barreras que el universo en sus principios oponía han sido rotas: el aire ha perdido su ligereza, la tierra su dureza, el mar su fluidez. Vuela hoy el hombre con absoluto dominio a velocidades vertiginosas, llevando por las alturas pesos que en otros tiempos fuerza ninguna podía arrastrar, vuela viendo sin ojos, oyendo sin oídos, comunicándose sin palabra, lejos y cerca de la tierra como si en un momento participara de la misma inmensidad de la atmósfera, digamos mejor, de la inmensidad de Dios presente a todo. Hoy se ha perforado la tierra, se han abierto a través de ella vías de comunicación, y de sus senos se han extraído riquezas inexhaustas. El mar, de bravura incoercible y de sin igual majestad, ha tenido que someterse a la pequeñez del hombre, soportar sobre sus espaldas los gigan-

tescos pesos de las naves de acero y el de las nuevas islas y los puertos artificiales que al hombre han placido; abrir sus entrañas al paso de cumplicadísimos aparatos y dejarse auscultar en sus inmensos senos desde las lejanías del cielo. El trabajo del hombre, imagen de la acción infinita de Dios, ha transformado el mundo que a sus cuidados confiara la Providencia divina.

Hoy el mundo, gracias al hombre, es menos desemejante de la perfección de Dios. Si crear es hacer a un ser partícipe de Dios, el hombre se ha hecho creador, ha hecho al mundo ser más partícipe de la semejanza y perfección de Dios. El trabajo humano es el complemento de la acción creadora de Dios.

En ese mundo así confiado al gobierno «creador», puede ya decirse, del hombre, vive su vida como elemento el más noble el hombre mismo, que también debe «formarse» en imagen cada vez más perfecta de Dios. La historia, en lo específicamente humano, es el proceso de formación del hombre en su ser inicialmente rudimentario, formación cada vez más iluminada, cada vez más participante de la forma divina con las perfecciones que la historia misma acumula en la vida social humana.

San Agustín recurre con frecuencia a la imagen de la melodía para dar el sentido del tiempo histórico en cada uno de sus momentos. Un momento cualquiera de una frase melódica —y para San Agustín está en esta categoría la recitación armónica de un verso— no dice todo su propio valor si no se le incluye dentro de todo el proceso rítmico: es necesario percibir simultáneamente cuanto ya se dijo o cantó y preludiar internamente el inmediato paso melódico para percibir toda la belleza musical de un momento cualquiera armónico. La historia del hombre es un canto o una frase: cada uno de sus momentos tiene valor y sentido dentro del conjunto de la vida humana, a través del cual va el hombre cantando su propio canto, el canto vital, es decir, va cumpliendo progresivamente su destino total.

San Agustín, el de las intuiciones geniales universales, explica también la historia universal con la misma imagen de la melodía. No ya la vida individual humana, sino todo el conjunto histórico de la humanidad entera es un canto grandioso, que comenzó allá en el principio de los siglos, y continuará mientras la historia esté en curso. Es el canto de los siglos. Pasa el hombre y pasan las generaciones, su ser es pasar como el de un canto que no puede detenerse. Pero en su pasar momentáneo resuena todo el pasado, se preludia ya el futuro.

No hemos llegado ni a bosquejar la grandiosidad de estos pensamientos. Pero es indudable que responden ellos más a los problemas historiológicos planteados hoy, que la simple descripción de las luchas de la humanidad contenidas en los libros *De civitate Dei*, a las que suele aludirse

cuando se trata de explicar la contribución agustiniana a la filosofía de la historia.

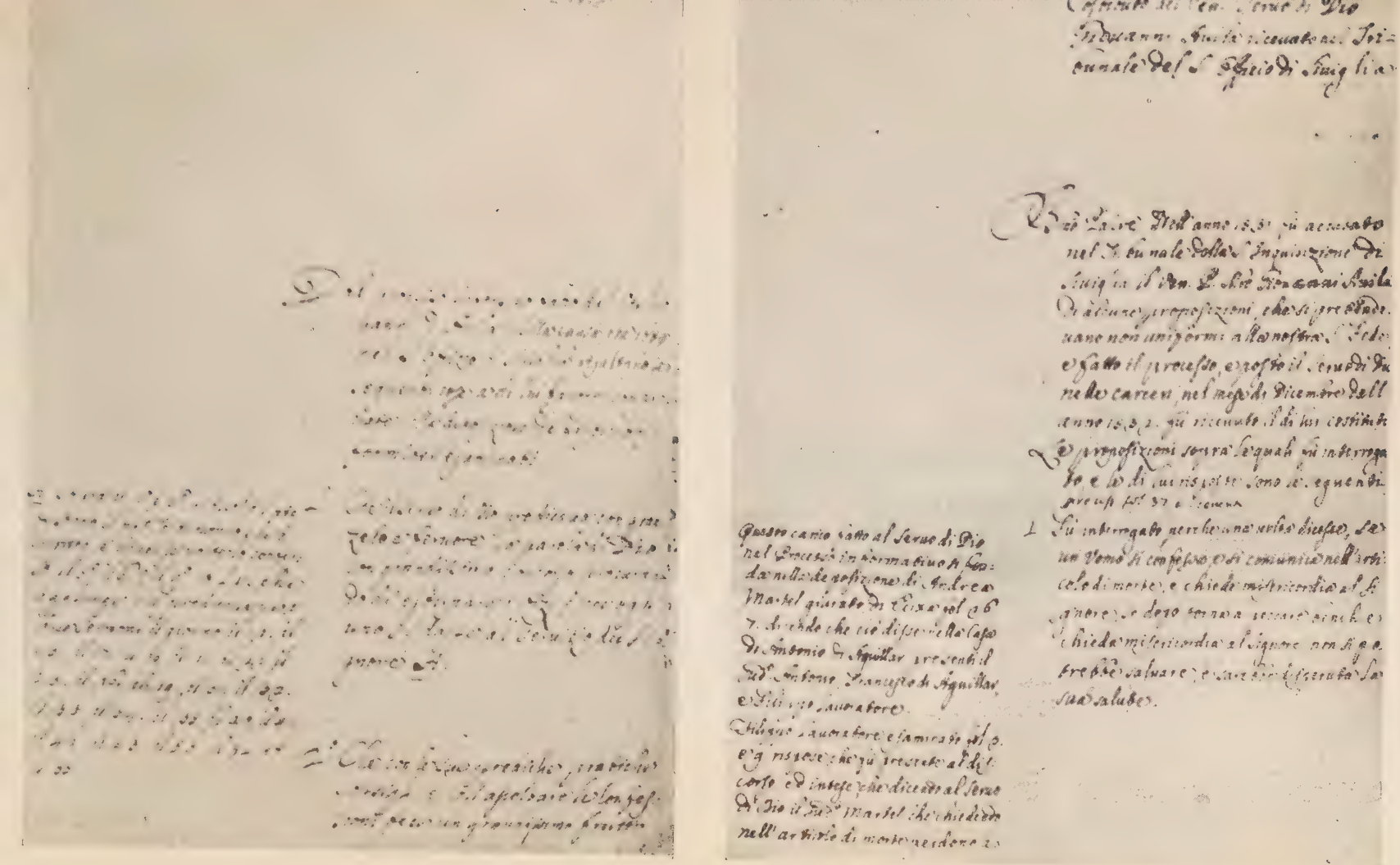
Finalmente, échase de ver que es posible en el agustinismo, digamos en general, en el cristianismo, una construcción metahistórica en que se recoja cuanto de valioso haya en el historicismo, pero sin ir al extremo equivocado de despersonalizar al hombre y rebajarlo, sino al contrario, levantándolo a las alturas que en su categoría de imagen de Dios le corresponden.

EL PROCESO DE LA INQUISICION CONTRA EL BEATO JUAN DE AVILA

ESTUDIO CRITICO A LA LUZ DE DOCUMENTOS DESCONOCIDOS

por el

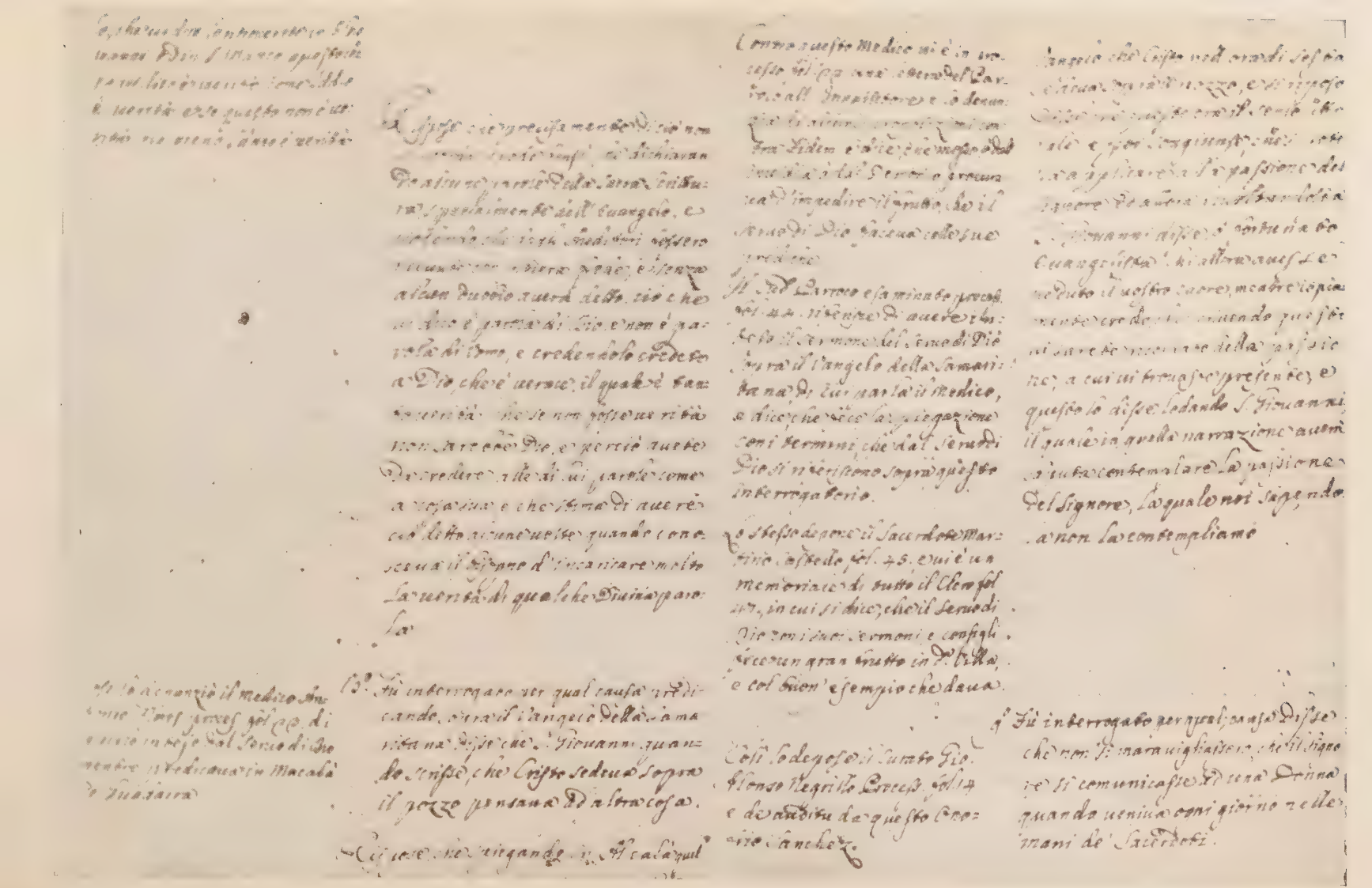
P. CAMILO M.ª ABAD, S. I.



PROCESO DE LA INQUISICION CONTRA EL B. JUAN DE AVILA

Arch. de la S. C. de Ritos, 239. fol. 147. Extracto del Proceso defensivo: Comienzo

Arch. de la S. C. de Ritos, 239. fol. 152r. Comienzo de la declaración.



EL PROCESO DE LA INQUISICION CONTRA EL BEATO JUAN DE AVILA *

No sé que haya en la vida del Beato un punto más oscuro y, en cierto aspecto al menos, más interesante, que el del proceso seguido contra él por la Inquisición de Sevilla.

Vamos a ilustrarlo aquí con documentos hasta la fecha desconocidos.

I. *Lo que hasta hoy se sabe de este proceso*

Hasta la fecha pudiera decirse que no se sabe sino que el Beato Avila fué procesado y que salió absuelto. Bien poco, ciertamente, para la moderna curiosidad.

Su primer biógrafo, el V. P. Fr. Luis de Granada sólo escribe lo siguiente:

«...sus palabras fueron calumniadas y denunciadas en el Santo Oficio, diciéndo dél que cerraba la puerta de la salvación a los ricos, y otras cosas desta calidad. Por lo cual los señores Inquisidores de Sevilla mandaron que estuviese recogido hasta averiguarse su causa. Era entonces vivo el Maestro Párraga, regente del nuestro Colegio de Santo Tomás, persona a quien autorizaban muchas letras, edad y santidad. Este, pues, conociendo la virtud y santidad deste Padre y el grande fruto que hacía con su doctrina, me contó que le aconsejaba muy ahincadamente que tachase los testigos que habían depuesto contra él, alegando que, como un hombre, en su legítima defensión, puede matar a su

* El presente estudio obtuvo el premio al tema primero en el Certamen literario celebrado en honor del Beato Maestro Juan de Avila, en Ciudad Real, durante el año 1946. El tema era: *Monografía acerca de algún punto oscuro e interesante de la vida o actuación del Maestro Juan de Avila.* El fallo del Jurado Calificador se hizo público el día 31 de mayo y se solemnizó el 2 de junio en el teatro Cervantes.—Relata los hechos el *Boletín Oficial del Obispado Priorato de las Ordenes Militares,* en su número LXXI, julio 1946.—El autor agradece a la Comisión organizadora del Certamen el permiso que amablemente le ha concedido de publicar el trabajo, propiedad de ella, en las páginas de Miscelánea Comillas.

agresor, así puede tachar los testigos que le infaman. Mas ni con esta razón ni con otras pudo acabar con él esto, alegando que estaba muy confiado en Dios y en su inocencia; y que ésta le salvaría, pues Dios nuestro Señor, como dijo San Agustín, no ama y desampara, mayormente en el tiempo de la tribulación; antes dice El en el Psalmo, hablando con el justo: «Con él estoy en la tribulación; librarlo hé y glorificarlo hé». (Ps. 90, 15). Lo cual, a la letra, cumplió con este su siervo, el cual salió de aquella calumnia más probado y acreditado, ordenando los Señores Inquisidores que predicase un día de fiesta en la misma iglesia donde antes predicaba, que era en San Salvador, iglesia grande y colegial de Sevilla: y, en apareciendo en el púlpito, comenzaron a sonar las trompetas con grande aplauso y consolación de la ciudad. Mas él, por cumplir lo que el Salvador nos aconseja, comenzó el sermón exhortando a los oyentes a que hiciesen oración por los que le habían calumniado». 1

Una noticia importantísima añade a éstas el P. Granada, sobre cierta gracia extraordinaria que el Señor concedió al Beato «en el tiempo deste entretenimiento».

«Y así —escribe— tratando una vez familiarmente conmigo desta materia, me dijo que, en este tiempo, le hizo nuestro Señor una merced que él estimaba en gran precio, que fué darle un muy particular conocimiento del misterio de Cristo: esto es, de la grandeza desta gracia de nuestra redempción y de los grandes tesoros que tenemos en Cristo para esperar, y grandes motivos para amar, y grandes motivos para alegrarnos en Dios y padecer trabajos alegremente por su amor: y por esto tenía él por dichosa aquella aquella prisión, pues por ella aprendió en pocos días más que en todos los años de su estudio». 2

No hay más noticias sobre este punto en la *Vida* escrita por el Padre Granada.

Como se ve, no se nos dice en estas líneas ni cuándo fué denunciado, ni de qué le acusaban, si no es de que «cerraba la puerta del cielo a los ricos», ni cuánto tiempo estuvo en la cárcel, aunque pudiera parecer que fueron pocos días; y aun pudiera dudarse si el P. Granada habló de cárcel y de prisión propiamente dicha, si bien emplea estas palabras; pues también dice que le mandaron «que estuviese *recogido,* hasta que se averiguase su causa»; y que, «en el tiempo de este *entretenimiento*, ni este Padre estuvo ocioso, ni el Señor olvidado de él».

Algo escribe, después, Granada, que acaso se relaciona en realidad con la denuncia, pero él lo da como cosa distinta.

«Ni faltaron —dice—, después désta, otras persecuciones y emulaciones... Ca, viendo algunos predicadores la fama grande y concurso con que sus ser-

1. Granada, Fr. Luis de., *Vida del B. Juan de Avila,* segunda parte, cap. IV, VI, pp. 283-284.—*Obras de Fr. Luis de Granada,* t. XIV, edición de Fr. Justo Cuervo, Madrid, 1906.—Citaremos siempre por esta edición, qué reproduce la de 1588, Madrid, Pedro Madrigal.

2. *Ibid.* p. 284.

mones eran oídos, y viéndose a sí más olvidados, teniendo por injuria propia la prosperidad ajena, eran muy molestados deste gusano, el cual roe las entrañas de donde procede, como víbora que rompe los ijares de la madre de donde nace. Destas contradicciones padeció este Padre muchas, mayormente en el principio de su predicación, hasta que, finalmente, con la prueba y fineza de su virtud, venció la envidia». 3

* * *

Poquísimo, o casi nada que sea seguro, añade a Granada el Licenciado Muñoz. Habla de los riesgos del predicador cristiano, «si se predica de veras», y dice entre otras cosas:

«¡A cuántos han llevado al Santo Oficio oyentes ignorantes y malévolos! Y muchos más son los denunciados a los que el Santo Tribunal no llama, por el gran tiento con que en estas materias se procede. Y afirma un experimentado, que, si los Inquisidores hubiesen de llamar todos los predicadores denunciados por oyentes ruines, no habría quien predicase».—Escribíase esto hacia fines de 1633.

«Fué el Venerable Maestro Avila insigne exemplo destas experiencias, continúa Muñoz: predicaba con celo y espíritu del cielo; afeaba los vicios; reprendía las costumbres; decía con viveza las verdades evangélicas, las sentencias de los Santos y Doctores de la Iglesia, con aquella sinceridad y llaneza que ellas tienen; mas, dichas con tal vigor, que eran unos dardos penetrantes arrojados con valiente brazo. Ofendidos algunos presumidos, que acaso imaginaron que, de intento, se asestaban contra sus vicios, le denunciaron en el Santo Oficio, en el tribunal de Sevilla, calumniando las proposiciones o exagerándolas, o torciendo el verdadero sentido: decían que cerraba la puerta de salvación a los ricos (como si se la facilitara el Evangelio), y otras cosas desta calidad, y acaso más pesadas.

Prendiéronle hasta averiguar la causa...» 4

Como se ve, lo mismo que el P. Granada nos ha contado con más sencillez.

De él toma también lo que escribe acerca del Maestro Párraga, y lo del conocimiento del misterio de Cristo, con aquello: «Estimó toda su vida por dichosa esta prisión, pues por ella aprendió en pocos días más que en todos los años de sus estudios...». Al menos Muñoz supone claramente que el siervo de Dios fué puesto en la cárcel. 5

Donde añade algo nuevo, aunque sabido sólo por rumores, es al tratar de la liberación.

3. *Ibid.* p. 285.

4. *Vida y virtudes del Venerable varón el P. Maestro Ivan de Avila...* por el Licenciado Luys Muñoz, Madrid, Imprenta Real, año 1625. Lib. I, cap. 6, fol. 10 r. y v.—Modernizo la ortografía en las citas de este autor.

5. *Ibid.*, fol. 10 v. .

«La causa —escribe— se fulminó, teniendo el campo por suyo sus contrarios, esforzando su calumnia sin la más ligera oposición del reo. Cuentan que, estando muy adelante el pleito, le dijo uno de los Jueces: Padre Maestro, su negocio está en las manos de Dios: queriendo decir estaba en muy peligroso estado. El, con gran confianza en la Providencia y misericordia divina, con un semblante alegre respondió: Nunca ha tenido mi negocio mejor estado: hasta aquí han hecho los hombres; ¡ahora hará Dios!

«La sinceridad de sus palabras, aquella seguridad y modestia que mostraba, indicios de un ánimo inocente, obligó a reparar y preguntarle, si tenía algunos enemigos. Respondió que nunca había dado ocasión que hombre alguno lo fuese con razón; mas que podía haber algunos ofendidos de las verdades del púlpito. Nombró los que sospechaba, que se hallaron ser acusadores y testigos.

"La fama ha esparcido varias cosas, como en los casos de los hombres grandes ,cerca del modo como el venerable varón salió libre desde trance. En lo que más conforman es, que uno de los conjurados escribió una carta a otro, exhortándole a la perseverancia en la ratificación de su dicho, con palabras que daban a entender que la delación había sido venganza. Cómo vino la carta al Tribunal, también se varía mucho. Lo cierto es que este caso tuvo mucho de milagro y que campeó la divina Providencia que nuestro Señor tiene de los suyos. Finalmente, a pocos lances se descubrió su virtud y santidad de su vida, y la verdad y sinceridad de su doctrina, y que todo había sido una conjuración y calumnia.

"Declaráronle por libre...

"Ordenóle el Santo Tribunal que predicase un día de fiesta en la misma iglesia donde de ordinario predicaba...» [6] Con lo demás que refiere el P. Granada.

* * *

En 1754, el P. Lóngaro degli Oddi S. J. publicó una *Vida del Venerable*, que reprodujo en 1864 el postulador de la causa de nuestro Beato, P. Fray Antonio de la Madre de Dios, Ministro General de los Trinitarios Descalzos con el título de *Compendio storico della vita del venerabile*. La Vida del P. Oddi había sido traducida al castellano entre 1796-1800 por el doctor D. Luis de Durán y de Bastero, y fué reproducida por el mismo postulador en 1865: es la edición que manejo.

Sacó el P. Oddi su Vida de los Procesos de beatificación del siervo de Dios. Pero en el punto que estudiamos nada nuevo añade, si no es la fecha en que, por unanimidad de votos, fué declarado inocente y puesto en libertad: 5 de junio de 1533. También el P. Oddi habla de la gracia grande que recibió «en el tiempo de su breve prisión».

Lo nuevo que el P. Oddi añadió es lo ocurrido durante el proceso de beatificación, con ocasión del que al siervo de Dios se le había formado en la Inquisición española. He aquí sus palabras:

«Mas porque, mientras esto escribo, me viene a las manos un breve del Sumo Pontífice Benedicto XIV, felizmente reinante, publicado el 3 de abril del

6. *Ibid.*, fol. 11 r. y v.

año 1742, perteneciente al referido suceso, quiero indicar aquí su contenido, que redunda en alabanza grande del mismo siervo de Dios. Propuesta en la sagrada Congregación de Ritos la duda, de *si debía introducirse la causa de beatificación y canonización del V. M. Juan de Avila,* objetóse en contrario lo que había sucedido en España, en el tribunal de la santa Inquisición. Oído esto, aunque se sabía ya la absolución que le dió el mismo Tribunal y la declaración jurídica de su inocencia, como hemos referido antes; con todo, la gravedad del negocio empeñó el celo del santo Pontífice a reconocer por sí mismo, y a llamar otra vez a examen los procesos en pro y en contra de dicha causa. Y habiéndolo puesto en ejecución con largo estudio y la más madura consideración del asunto, declara haber sido el Siervo de Dios absuelto por aquel santo Tribunal, no como quiera, sino en sentencia definitiva, el día 5 de junio del año 1533, y juzgado por votos unánimes inocente. Con cuyo hecho, añade el sapientísimo Pontífice, lejos de quedar en parte alguna ofuscado el resplandor de las virtudes de este santo varón, por el contrario, jamás, como desde entonces, parecieron más bellas y luminosas. Y concluye su Breve con estas honoríficas y formales expresiones: Fama denique sanctitatis [del Siervo de Dios] vitaeque tenor adeo exemplaris, ut aliis exemplo ad virtutem praeluceret, ac magnus olim in coelo vocandus jam tum crederetur, quippe qui faceret simul et doceret». 7

* * *

Ni don José Montaña en su *Reseña de la vida y virtudes del Venerable* (1889), o en las ediciones de sus obras 1892 y 1901; ni los que prepararon las varias ediciones del *Apostolado de la Prensa,* intentaron nada nuevo respecto de la historia del Beato, y mucho menos esclarecer el punto del proceso inquisitorial.

* * *

Don Vicente García de Diego en la edición del *Epistolario espiritual* que publicó en la colección de *Clásicos Castellanos,* de *La Lectura,* hizo un esfuerzo muy loable para fijar en lo posible la cronología de la vida de nuestro Beato. Del punto en cuestión dice estas palabras:

«En 1532 fué denunciado a la Inquisición sevillana como reo de luteranismo, y en sus cárceles estuvo hasta el 5 de junio de 1533, en que, absuelto por voto unánime, en sentencia definitiva, fué puesto en libertad». Este último dato, que García de Diego toma, sin duda, del P. Oddi, es seguro. Lo demás que dice, se examinará a su tiempo. En lo que tiene plenísima razón es en lo que escribe en la nota a ese pasaje: «La fecha de Llorente, *Hist. de la Inq. de Esp.*, de 1534, no tiene comprobación ninguna». 8

* * *

Mejor diríamos que esa fecha es seguramente equivocada, como es

7. *Vida del venerable siervo de Dios el Maestro Juan de Avila... sacada de los procesos de su beatificación, escrita en italiano por el* P. Longaro de Oddi, S. J., y traducida en castellano por D. Luis de Durán y de Bastero...—Barcelona, 1865, Lib. I, cap. IV, pp. 37-38. Clásicos castellanos, 11, Prólogo, páginas X y XI.

falso todo, o casi todo, lo que, a propósito de este proceso, escribe el apasionado antiguo secretario de la Inquisición de Corte. Traslademos aquí cuanto se refiere al caso de nuestro Beato.

«Mucho más ilustres y más inocentes víctimas de la Inquisición, con pretexto de la herejía luterana, hubo en los tiempos que recorremos del cardenal inquisidor general Manrique. Año 1534, lo fué nada menos que el venerable Juan de Avila, cuya causa de beatificación está pendiente, y estaría fenecida, si hubiera sido fraile; pero fué presbítero secular, renombrado el Apóstol de Andalucía, porque predicaba con palabras y obras de caridad y conducta ejemplar. Santa Teresa de Jesús da en sus obras testimonio relevante de la virtud de aquel varón apostólico, y del gran provecho espiritual que sacaba ella oyendo sus consejos y doctrina. Predicaba el Evangelio puro para convertir a los pecadores, y no mezclaba en sus sermones especie alguna de las que pudieran pertenecr a disputas teológicas de los escolásticos; y esto mismo fué la ocasión que ciertos frailes, envidiosos del crédito de Juan, aprovecharon para procurar su ruina. Delataron a la Inquisición varias proposiciones como luteranas, o sospechosas de serlo; y los inquisidores de Sevilla pusieron a Juan de Avila preso en las cárceles secretas, año 1534, sin consultar el auto con el Consejo de la Suprema, porque aún no había obligación fuera de los casos de discordia, ni con el Ordinario diocesano, porque todos los inquisidores provinciales de España huyeron siempre de eso con desprecio de las constituciones del Santo Oficio, de varias órdenes reales y del Consejo de la Suprema, que por otra parte no zelaba su cumplimiento, sino que aprobaba tácitamente la desobediencia, cuando, vistos algunos procesos por vía de apelación o con otro motivo, dejaba de reprender y castigar la falta; y lejos de eso daba el mal ejemplo de mandar por sí mismo algunas prisiones sin contar con el ordinario diocesano. El cardenal inquisidor general Manrique, arzobispo del mismo Sevilla, sintió infinito este suceso, porque estimaba en sumo grado al maestro Juan de Avila y lo tenía por varón santísimo. Esta fué la fortuna de Avila, pues el jefe del Santo Oficio contribuyó a que se conociera su inocencia descubriendo la calumnia; de modo que Avila fué absuelto y prosiguió predicando hasta su muerte con zelo apostólico. Si el modo de proceder de la Inquisición fuese público y se diesen a conocer los delatores, no serían tan frecuentes las calumnias». [9]

Prescindiendo de estas tendenciosas alusiones a los procedimientos de la Inquisición y a la conducta de los inquisidores, en punto al caso de nuestro Beato afirma Llorente: 1.º que fué delatado y preso el año 1534; 2.º, que fueron *ciertos frailes,* envidiosos del crédito de Juan, los que le delataron, ¡precisamente con ocasión de que «no mezclaba en sus sermones especie alguna de las que pudieran pertenecer a disputas de los escolásticos»!; 3.º, que delataron a la Inquisición varias proposiciones del Maestro como luteranas o sospechosas de serlo; y 4.º, que la estima del

9. *Historia crítica de la Inquisición de España,* t. III, pp. 52-54.—Barcelona, Imprenta de Oliva, 1835.—De todo, menos de crítica, tiene, como saben, la tal *Historia.* Quien desee saber algo de su desgraciado autor, vea lo que de él escribe en su libro *La Inquisición,* D. Juan Manuel Orti y Lara, Epílogo, pp. 309-312.

Inquisidor general Manrique hizo que éste contribuyera a que se conociera la inocencia del acusado descubriendo la calumnia.

Ya veremos lo que, respecto de cada una de estas afirmaciones, resulta de nuestros documentos.

* * *

No nos empeñaremos en averiguar si algún otro autor, antiguo o moderno, de los que han escrito acerca del Maestro Avila ha dicho algo nuevo sobre su proceso inquisitorial. [10] Creemos inútil toda diligencia de este género. Lo que no dijo el P. Granada, contemporáneo del suceso y amigo íntimo del Beato, sólo pudiera haberlo dicho Llorente, único tal vez que tuvo a su disposición los papeles de la Inquisición. Y Llorente, o no manejó el proceso del B. Avila, o no quiso decir lo que el proceso contenía.

II. *No se encuentra el proceso original ni copia alguna de él*

Después, si no antes de Llorente, el proceso del Beato Juan de Avila ha desaparecido; o, por lo menos hasta la fecha, nadie lo ha encontrado.

No se encuentra, desde luego, entre los papeles del Archivo Histórico Nacional de Madrid. Podía esto suponerse, cuando ninguno de los muchos investigadores de los Papeles de Inquisición que allí se conservan había dado cuenta de él. Quise, sin embargo, hacer por mí mismo la investiga-

10. Recojamos, sin embargo, en nota, lo que escribe Ortiz de Zúñiga en sus *Annales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, al año 1534, n. 2: «A este tiempo que el Arzobispo [D. Alonso Manrique] residió en Sevilla más de asiento, entiendo pertenecer la venida a ella del Padre Maestro Juan de Avila, honor de la Andalucía, que se refiere en su Vida...».—El P. Fernando de Contreras, que conoció entonces el gran espíritu del siervo de Dios, «dió cuenta al Arzobispo D. Alonso Manrique, y le persuadió que le hiciese quedar. Llamólo el Prelado, y entrando en igual conocimiento, —porque repugnaba a las persuasiones, le impuso precepto de santa obediencia, como a súbdito suyo, en que el santo varón, interpretando la voluntad divina, quedó obediente; y dándose, por nuevo mandato del Arzobispo, al púlpito, lo más ordinariamente en la colegial de San Salvador, cogió ópimos frutos de la divina palabra, viviendo en tanto con suma austeridad y pobreza. Pero, como la libertad de su predicación ofendiese a muchos, comprehendidos en la generalidad de sus reprehensiones, porque eran en ellos notorias las culpas que sin distinción agravaba, de usuras, tratos ilícitos y logros,—peligros de tierras ricas y de comercio,—armándose en su contra la envidia y el odio, y valiéndose de torcer palabras y proposiciones de su predicación, lo denunciaron a la Inquisición, cuyas cárceles, esta vez, afligieron la más pura conciencia; hasta que, averiguada, prevaleció su verdad, y volvió a predicar con mayor fruto, hasta que lo sacó de esta ciudad el impulso divino que a otros lugares lo destinaba, aunque dexando ilustres discípulos, mereciendo que se contase entre ellos el Padre Fernando de Contreras».

Con razón el editor de los *Anales* en 1796 (Madrid, Imprenta Real), D. Antonio María Espinosa y Cárzel, anota a este pasaje: «No parece fué este año de 1534 cuando el Padre Maestro Avila vino a Sevilla». Invoca el anotador la argumentación del P. Gabriel de Aranda S. J. en la *Vida del P. Contreras*, que el mismo P. Aranda resume en estas palabras, contradiciendo expresamente a Ortiz de Zúñiga: «Pero el ir el P. Avila con el Obispo de Tlascala a la Puebla, y haber pasado éste el año de 528 a las Indias convence que, este año, y no el de 534, vino

ción; y, en efecto, nada hallé, no ya del proceso buscado (no existe a lo que creo en el Archivo Histórico ni uno solo de los procesos del tribunal de Sevilla), pero ni papel ninguno que con dicho proceso se relacionara directamente. Ni en los *Libros de Castilla*: cartas, provisiones, etc., n. 572 (años 1499-1525) y n. 573 (años 1523-1540); ni en las *Cartas al Consejo*, expedientes y memoriales del Tribunal de Sevilla (año 1563 ss., leg. 2.942), se halla alusión ninguna al B. Avila. Digamos que, en realidad, no había motivo para que en estos documentos la hubiera. Menos se podía esperar de los legajos que contienen *Cartas, informes, memoriales* desde varios tribunales al Consejo. Falta el legajo correspondiente a los años 1520 y siguientes. El 3.284, que pude ver, empieza en 1578.

Muy de propósito, y buscando precisamente noticias del B. Juan de Avila, revolvió los papeles de Inquisición del Archivo Histórico Nacional, mi buen amigo el jesuíta P. Carlos Gálvez. Halló, sí, algunas noticias de interés para la vida de nuestro Beato; pero nada, absolutamente nada, que inmediatamente se relacione con su proceso.

* * *

También debía suponerse que el proceso no existía en Sevilla, desde luego en Archivos oficiales. El mismo P. Gálvez, que allí reside desde hace muchos años, le hubiera descubierto. Y como él, otros investigadores de cosas de la Inquisición y del B. Juan de Avila.

Esto no obstante, una noticia extraña que recogí en Madrid, de sujeto que parecía poder estar enterado, me llevó a Sevilla en busca del codiciado documento. Se decía que una persona particular de Sevilla poseía una gran parte al menos de los papeles de aquel Tribunal: más aún, que les había puesto precio, para cederlos a los Archivos del Estado. ¿Lograríamos dar con la tal persona? ¿Nos facilitaría la búsqueda y la utilización del proceso del B. Avila, si se hallaba en la supuesta colección?

La primera impresión en el centro donde se nos había dicho que hallaríamos referencias, fué de extrañeza grande. Sin embargo, a vuelta de repetidas diligencias, pudimos dar con la pista de la persona aludida, que por cierto, no estaba a la sazón en Sevilla. Pero, ya antes de dejar la ciudad del Betis, el doctor Ernesto Schaefer nos daba la solución del enigma que perseguíamos. El doctor Schaefer trabaja desde hace años en el Archivo General de Indias, y había trabajado mucho antes, a fines del siglo XIX

a Sevilla el P. Avila, le habló el P. Contreras, y el Arzobispo D. Alonso Manrique le detuvo para que no pasase».

El mismo P. Aranda, en esa *Vida del V. Contreras* (Sevilla 1692), dice que estos dos santos varones se habían conocido ya en Alcalá de Henares. Así lo afirma en el cap. XXIII, del libro 1.º (no en el XXIV, como se dice después equivocadamente), y lo prueba en el XXX del mismo libro diciendo haber «concurrido» los dos «en una información que el año 524 se hizo en crédito de los Maestros Cathedráticos, donde se hallan la firma del P. Contreras y la del Padre Avila: la de éste en el folio 9 y en el 10 la del V. P. [Contreras]».

y principios del XX, en los Archivos de Madrid y Simancas, precisamente sobre procesos de la Inquisición. Por eso es para mí decisivo su testimonio. El también, hace cosa de doce años, había oído los mismos rumores que yo, y había buscado esos papeles; pero halló que eran muy pocos y sin importancia, contra lo que creía su poseedor. La impresión del doctor Schaefer es que los procesos de Sevilla, como tantos otros, fueron destruídos en época relativamente moderna. Los recogidos en el Archivo Histórico Nacional son en realidad, a juicio de él, pocos y en general incompletos.

A pesar de estas indicaciones del doctor Schaefer, que para mí eran dignas de todo crédito, me decidí a escribir a la persona de Sevilla que se me había indicado como poseedora del supuesto tesoro. El 21 de diciembre de 1945, me respondía: «En contestación a su atta., 4 del actual, tengo que comunicarle que, de los documentos que interesa en su carta referentes al archivo que poseía don N. N., mi abuelo, creo que fué vendido a un señor extranjero, ignorando, por los años transcurridos, dónde podrían encontrarse actualmente». Creemos, después de oír al doctor Schaefer, que no vale la pena de seguir esta pista, suponiendo que nos fuera posible.

Todavía, como llegara a mis oídos la especie de que, en el archivo del Palacio Arzobispal de Sevilla pudieran hallarse algunos papeles de la Inquisición sevillana, me atreví a molestar a un amigo de mi confianza. Consultado el archivero y bibliotecario de Palacio, después de contestar que no era la primera vez que se preguntaba por ese fondo, aseguró que, entre los papeles del archivo arzobispal, nada hay procedente de la Inquisición, lo cual, con fecha posterior, se dignó confirmarme el Emmo. Cardenal Segura. No es, pues, posible, al menos actualmente, consultar el proceso original de la Inquisición contra el Beato Avila.

Mas he aquí que, al tratarse en Roma si se admitiría la introducción de la causa de nuestro Beato, pidió el fiscal que se examinara nuevamente el proceso formado contra él por la Inquisición de Sevilla; y, en efecto, el proceso (copia de él, naturalmente) fué a Roma. ¿No se hallará esa copia en los Archivos de la Congregación de Ritos?—No, ciertamente. Una vez examinado ese proceso, Su Santidad el Papa Benedicto XIV mandó que, cerrado, se devolviera al Tribunal de la Inquisición española. Así lo pedía el secreto con que se llevaban las cosas en el Tribunal de la Inquisición, y así consta terminantemente en documento que a su tiempo citaremos. La copia devuelta de Roma siguió, sin duda, la misma suerte que el original.

III. *Un extracto oficial del proceso en el Archivo de la Congregación de Ritos*

Pero, en el Archivo de la Congregación de Ritos, quedaba el extracto oficial de ese proceso que fué presentado al Papa. Ese extracto, verdaderamente inapreciable, es el que mi ángel bueno puso en mis manos, hace

ya tiempo, y por ese extracto, que es completísimo, vamos a conocer, por vez primera, lo que fué el proceso que la Inquisición de Sevilla instruyó contra el Beato Juan de Avila.

* * *

El cuaderno, de papel corriente y tamaño de cuartilla, lleva el número 239, y contiene, además del extracto que vamos a examinar, otros papeles relativos a la causa del B. Avila, sobre todo a la búsqueda de escritos del siervo de Dios.

En el otoño de 1937, ese cuaderno con otros varios legajos de la Congregación de Ritos, estaba en restauración en el monasterio de San Girólamo, levantado de nueva planta por Pío XI, para que en él los benedictinos, con toda paz, preparasen la edición crítica de la Vulgata. Con la debida autorización de la Sagrada Congregación de Ritos y una tarjeta de presentación del amable archivero D. José Rius, allí, en la paz silenciosa de aquel rincón benedictino, pude fotografiar y estudiar a mi sabor el precioso documento.

El extracto está redactado en italiano, y en italiano daremos el texto íntegro en los apéndices. Ahora, en el estudio, vamos a darle traducido al castellano con toda fidelidad.

IV. *Cargos y descargos*

El título del documento reza así: *Declaración del venerable siervo de Dios Juan de Avila, recibida en el Tribunal del Santo Oficio de Sevilla.*

Desde las primeras palabras nos da el texto unos cuantos datos importantes, que rectifican los que acabamos de ver propuestos por diversos autores.

El documento se dirige al Padre Santo y comienza de este modo:

«*Beatísimo Padre: En el año* 1531, *fué acusado ante el Tribunal de la Santa Inquisición de Sevilla el Venerable P. Maestro Juan de Avila, de algunas proposiciones que se pretendían no conformes con nuestra santa Fe; y, hecho el proceso informativo y puesto el siervo de Dios en las cárceles, en el mes de diciembre de* 1532, *le fué recibida su declaración*».

Recuérdese, para comprender plenamente la significación de lo leído y de lo que va a leerse, la tramitación procesal corriente en la Inquisición.

En síntesis comprendía: la denuncia, con su testificación; detención del reo, si a juicio del Tribunal había fundamento para ello; audiencias monitorias primera, segunda y a veces tercera; acusación fiscal y respuesta de la defensa; pruebas de la acusación; publicación de testigos;

descargos, con sus pruebas; tormento, si había lugar a este recurso, corriente en los tribunales de la época; por último, votación y sentencia. [11]

El extracto nos ofrece el interrogatorio o cargos hechos al siervo de Dios y los descargos dados por él, con indicación de las pruebas de las acusaciones y también de las de los descargos.

Esto supuesto, las palabras trascritas nos dicen que el B. Juan de Avila fué acusado o denunciado el año 1531. No se dice que fuera acusado precisamente de luteranismo, sino, en general, de proposiciones que no parecían conformes con nuestra santa fe. Se dice también que fué puesto en las cárceles de la Inquisición.

Tenemos, pues, las dos primeras etapas del proceso: denuncia con su testificación, y detención del reo.

Las palabras «*en el mes de diciembre de* 1532», ¿se deben entender de la fecha de la prisión, o de la declaración prestada por el siervo de Dios?

A resolverlo podrá contribuir el precisar algo más los diversos pasos del proceso.

A las audiencias monitorias que se tenían durante los diez primeros días después de la detención, seguíase la acusación fiscal, que se basaba, naturalmente, sobre el sumario informativo fielmente extractado. Una y otra vez leíase la acusación al reo, para que verbalmente contestara a los diversos capítulos, a los cuales también podía contestar por escrito. Entonces se le daba abogado, a su elección o de oficio, al cual se informaba plenamente del estado de la causa.

Ratificados el fiscal en su acusación y el reo en sus declaraciones, eran recibidos a prueba por el Tribunal.

Pedía el fiscal que los testigos se ratificaran en juicio plenario, y hechas las ratificaciones, se procedía a la publicación de testigos.

No consistía ésta en la declaración de los nombres, al menos para el reo. Se designaba a cada testigo con un número, 1.º, 2.º, etc.; y a continuación se expresaban sus cargos, para que el reo y el abogado los conocieran textualmente, y pudieran, a satisfacción, tachar a los que presumían que eran enemigos. También podía el reo dar una lista de éstos, para que el tribunal pesara lo que podían valer las declaraciones de los que, entre ellos, tal vez habían sido testigos.

Seguíase la defensa, con las pruebas de los testigos citados por el reo y su abogado.

11. Sobre la tramitación procesal de la Inquisición puede consultarse la obra del Dr. Ernesto Schaefer: *Beitraege zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechszehnten Jahrhundert, nach den Originalaktem in Madrid und Simancas.*—Tres volúmenes.—Gutersloh, 1902.—Un resumen de la tramitación, según esa obra, en *Razón y Fe*, t. IV, 1902, pp. 347-48.—Véase también: Ricardo Cappa, S. J., *La Inquisición Española*, Madrid, 1888. Segunda parte: principalmente los párrafos II-IV pp. 79-98, con los Apéndices VIII (fórmula de la acusación fiscal) p. 227-28 y XVIII: *Extracto del proceso de Fr. Luis de León*, pp. 271-84.

Con esto la causa quedaba lista para la votación y la sentencia.

La declaración (*costituto,* dice el original italiano), que el extracto dice haber sido recibida a nuestro Beato, es, con toda probabilidad, la hecha después de oír la acusación fiscal, tal vez después de la declaración de testigos, puesto que en ella responde Avila a los cargos que se le hicieron y toma en cuenta a los que pudieran haber hecho las delaciones.

Si es así, la declaración hubo de hacerse algún tiempo después de ejecutada la orden de prisión. Y aunque entre la denuncia y esta orden pudo pasar bastante tiempo mientras se hacía el proceso informativo, parece demasiado un año, o tal vez más, que va de 1531 a diciembre de 1532.

Por eso me inclino a creer que el inciso «en el mes de diciembre de 1532», se refiere a la fecha de la declaración.

Ese es, además, el sentido obvio de la cláusula. El proceso informativo y la prisión vienen como términos subordnados; lo que se quiere resaltar es el hecho de haberle sido tomada la declaración que a continuación se va a explanar: por eso se da la fecha: «en el mes de diciembre de 1532».

Qué tiempo llevara ya entonces en la cárcel el presunto reo, no es posible determinarlo. Fray Luis de León entró en las cárceles de la Inquisición de Valladolid el 27 de marzo de 1572 por la tarde. La acusación fiscal se hizo el 5 de mayo del mismo año. A ella respondió el reo primero de palabra y después por escrito. A 10 de mayo, los inquisidores acordaron que «debían de recebir e recebían a ambas partes a la prueba de lo por ellos dicho y alegado» (*Documentos históricos,* X, pág. 230). Alguna luz podrán dar estas fechas y otras que damos en una de las últimas notas de lo que pudo ocurrir con el Beato Avila; aunque, naturalmente, en todos esos trámites había de ser grande la variedad en los diferentes procesos.

Después de esa declaración y de las ratificaciones de ambas partes, una y otra podían ser admitidas a la prueba de lo dicho y alegado.

De todo ello nos da noticia concreta el documento que estudiamos; pero, antes todavía de examinar su contenido, vamos a ver dónde se mueve nuestro apóstol en el momento en que contra él se fragua la tormenta.

* * *

La residencia ordinaria del siervo de Dios por estos años era la ciudad de Sevilla. Había ido a esta ciudad a fines del año 1526 o principios de 1527, ordenado ya de sacerdote y repartida a los pobres toda su hacienda, con ánimo de embarcarse para las Indias, acompañando al dominico Fr. Julián Garcés, predicador de Carlos V, nombrado en 1519 Obispo de Cozumel —sede que no llegó a existir más que en el papel—, y en 1526,

de Tlaxcala, actualmente Puebla de los Angeles, donde se estableció definitivamente la primera diócesis de México. [12]

Sabido es que Avila fué retenido en Sevilla por el Arzobispo Don Alonso de Manrique, a la sazón Inquisidor General de España. El P. Granada, y con él todos los que de Avila han escrito, dice que el Inquisidor lo hizo a persuasión del venerable Hernando de Contreras, que dió noticia al Arzobispo de la devoción y virtudes del novel sacerdote. Aficionósele el Prelado; y como Avila, animado de su celo y creyéndose obligado con el Obispo de Tlaxcala insistiese en la partida, el Inquisidor «le mandó por precepto de obediencia que se quedase en su arzobispado, y así se quedó». [12a] Modernamente se ha dicho que el precepto del Inquisidor, si le hubo, se debió a que el B. Avila era descendiente de judíos, y los tales tenían prohibición de pasar al Nuevo Mundo. Difícil es que, en la versión del P. Granada, no haya una buena parte de verdad, fundada en lo que el mismo Avila le comunicara en el trato íntimo, aunque, para uno y otro, era delicado aludir a la razón de descendencia. [13]

Por una u otra razón, el Beato hubo de quedarse en Sevilla. Mandóle luego el Arzobispo que predicase; «y aunque él se excusó, como nuevo en aquel oficio, dice Granada, todavía lo hubo de hacer. Y el sermón fué en la iglesia de San Salvador, día de la Magdalena [22 de julio] asistiendo allí el Arzobispo con otra gente principal». [14]

12. V. Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. I, pp. 293-295. El P. Cuevas (ibid. p. 331), dice que Fr. Julián Garcés se embarcó en Sevilla con rumbo a la Nueva España, «a principios del año 1527». Según el mismo autor, «debió llegar a México [capital] a principios de 1528, donde le vemos, añade, tomar parte en todo lo principal que hubo en la ciudad hasta fines de 1531».—Supone el P. Cuevas que en 1527, cuando Avila conoció a Garcés era «joven de 28 años».—En el *Catálogo de Pasajeros a Indias* durante los siglos XVI, XVII y XVIII, vol. I (1509-1534) (Sevilla, 1940) no figura el nombre de Fray Julián Garcés.

12a. Granada, *Vida*, tercera parte, cap. V, p. 292.

13. Advirtamos aquí que el conocimiento del Beato con el V. Contreras no nació en Sevilla de un encuentro fortuito, como parece indicar el P. Granada (p. 291), sino que databa de antiguo, de la Universidad de Alcalá. Así lo afirma y lo prueba, como se apuntó en la nota 8, el P. Gabriel Aranda en la Vida del P. Hernando de Contreras; y así lo admite el M. I. Sr. D. Ildefonso Romero, uno de los más conocedores de nuestro Beato, en el periódico *Lanza*, de Ciudad Real, 14 de agosto de 1945. Alguna dificultad para ese conocimiento en Alcalá parece presentar, de buenas a primeras, la diferencia de edad de los dos personajes, pues el V. Contreras nació, se dice, cerca del 1470 y murió «llegado a una gran ancianidad» en 1548 (Muñoz, *Vida del B. J. de Avila*, lib. II, cap. XV, fol. 120 r); pero no hay por qué suponer que fueran compañeros de estudios. En 1511 el V. Contreras había sido nombrado capellán mayor del Colegio de San Ildefonso; y, aunque, algún tiempo después, pasó a Torrijos llamado por doña Teresa Enríquez, bien pudo alcanzarle Avila en los primeros años de sus estudios en Alcalá. La prueba del P. Aranda parece perentoria: que los dos coinciden con sus firmas en un mismo documento del año 1524.

14. Ni aquí, ni antes, pone en duda el P. Granada la intervención personal del Arzobispo D. Alonso Manrique en la vida del Beato Juan de Avila, y hay que suponerle bien enterado por su trato familiar con nuestro Beato. Esto no obstante, obsérvese que Don Alonso había sido nombrado Inquisidor

Fué aquel su primer sermón, dice expresamente Granada; y, aunque se halló muy apretado antes de subir al púlpito y muy ocupado con vergüenza, encomendándose a un Crucifijo que allí estaba, predicó de manera que, según él dijo a uno de sus discípulos, «había sido éste uno de los grandes sermones que había predicado y de más provecho».

«Comenzó, pues, a predicar con este mismo fervor (como siempre hacía), sigue diciendo Granada, y así movía grandemente los corazones de los que le oían. Aquí se llegó a él el P. Contreras de que arriba hicimos mención y algunos clérigos virtuosos que trataron familiarmente con él y se aprovecharon de su doctrina. Predicaba también en los hospitales y seguíale mucha gente».

«Comenzó también a dar orden en las escuelas de los niños y a predicar la doctrina cristiana por las plazas, y en este oficio perseveró en Sevilla por algún tiempo». [15]

Una confidencia del siervo de Dios a sus discípulos, completará el cuadro de su vida en Sevilla por este tiempo. Cuéntalo también el P. Granada por estas palabras:

«Preguntóle uno de sus familiares discípulos cómo lo pasaba en Sevilla cuando comenzó a predicar y no era tan conocido como después lo fué. A esto respondió que moraba en unas casillas con un Padre sacerdote, sin tener nadie que le sirviese; y, cuando iba a decir Misa, pedía a alguno de los que allí se hallaban que le ayudase a Misa. Y cuanto a la comida, dijo que comía de lo que pasaba por la calle: leche, granadas y fruta, sin haber cosa que llegase al fuego; mas algunas personas devotas le hacían a veces limosna con que compraba lo dicho».

«Su celda y cama y todo lo que había para su servicio estaba dando olor de pobreza». [16]

a 10 de setiembre de 1523, «con lo cual, escribe Ortiz de Zúñiga, siguiendo la Corte, y viniendo sólo a visitar su iglesia por pocos días, residió ausente lo más de su tiempo». En 1527, por febrero, hubo de asistir en Valladolid a la Congregación de las iglesias que se celebraba al mismo tiempo que las Cortes del Reino, y en Valladolid seguiría cuando nació, en mayo, el príncipe Don Felipe II. En 1528 también se hubo de hallar en las Cortes de Madrid y a la jura del príncipe el 19 de abril. De Madrid, este año, pasó el Emperador a Toledo, donde dejó su Corte, y a la Emperatriz el gobierno de España. Allí asistió Don Alonso a la Emperatriz con el Consejo General de la Inquisición, hasta agosto de 1529, en que, enojada con él la Emperatriz, le mandó salir de Toledo. Retiróse entonces a Sevilla y allí debió residir de ordinario hasta la vuelta del Emperador en 1533. Sin duda que hay lugar para que en alguna visita de los años 1527 y 1528 a su iglesia, se encontrara Don Alonso con el Beato Avila.—Es edificante lo que del Arzobispo dice Ortiz de Zúñiga al año 1530: «El año 1530 entendió en su gobierno, que era benignísimo, y tan blando y fácil, que en la capilla del Sagrario se ponía muchas veces a enseñar la Doctrina por sí mismo a los niños, atrayéndoles con halagos y regalos, y repartiendo gruesísimas limosnas» (*Anales*, lib. XIV, año 1530, n. 1).

15. Granada, *Vida*, tercera parte, cap. V, p. 292.

16. *Ibid.*, segunda parte, cap. IV, III, p. 278.

¿No serían estas casillas las mismas en que vivía el P. Contreras, descritas por Muñoz en el capítulo XV del lib. II?—«Escogió [el P. Contreras], se dice allí, para su habitación una casilla humilde y pobre cerca de la Iglesia Catedral, no lejos de la puerta del Hospital de Santa Marta. Solía alquilarse a alhameles para tener allí sus caballos: no alteró nada su forma; acomodó en el pesebre la cama; los colchones, unas hazas de sarmientos, y un madero por almohada; y por evitar la nota, la cubría con un cobertor pobrísimo. Aquí le visitaron los más doctos y nobles hombres de Sevilla; y, habiendo llegado a una suma estimación, perseveró en ella hasta la muerte. Después de ella, el Cabildo de la Iglesia Catedral la incorporó en el Hospital: no permitió que aquella humilde casilla, ennoblecida con la habitación de tan insigne varón, y en cierto modo consagrada en templo, sirviese más a usos profanos» [17]

* * *

No ha precisado el P. Granada el tiempo que Avila residió en Sevilla ni es fácil precisarlo.

«...De Sevilla, añade poco después, pasó a otros lugares del mismo Arzobispado, como fué Alcalá de Guadaira, Jerez [de la Frontera], Palma y Ecija; y gastaría nueve años predicando en estos lugares (comenzando él su predicación a los veintiocho o treinta años de su edad); en todos ellos, con notable fruto y aprovechamiento y llamamiento de muchos, por muy duros que fuesen». [18]

¿Seguía el celoso apóstol, durante este tiempo o en parte de él por lo menos, residiendo de ordinario en Sevilla y haciendo excursiones más o menos prolongadas a estos pueblos? Creíble parece; pero no hay documentos con que probarlo.

En esos pueblos del Arzobispado de Sevilla fué donde su predicación, por ignorancia o más bien por malicia de algunos oyentes, vino a ser tropiezo que le llevó al Tribunal de la Inquisición.

Dos pueblos se citan en el proceso: Ecija y Alcalá de Guadaira. En la sentencia se nombra también el de Lebrija (*Lebroza* se lee en el Extracto, sin duda por Lebrixa); pero ni en los cargos ni en los descargos aparece tal nombre; aunque también falta entre ellos alguno a que se alude en el voto de los Inquisidores.

En Ecija había predicado ya el siervo de Dios el año 1530, puesto que en ese año, si interpretamos bien sus palabras en el Prólogo del *Audi filia*, escribió ya este tratado para doña Sancha Carrillo, a quien en Ecija había convertido. [19]

17. Muñoz, *Vida*, lib. II, cap. XV, fol. 120 v.
18. Granada, *Vida*, tercera parte, cap. I, p. 292.
19. Que la conversión se hizo en Ecija lo índica el P. Granada, tercera parte, V, p. 301, y lo dice expresamente Muñoz, lib. I, cap. XVIII, fol. 37 b.—

Afirma, en efecto, el Beato que había compuesto dicho tratado, 27 años antes; y el prólogo le escribía, al parecer, el año 1557; pues dice que, al cabo de pocos días en que comenzaba, poco a poco, a corregirlo para imprimirlo, «*el año pasado*» supo que se había impreso un Tratado sobre este mismo verso y con su nombre, en Alcalá de Henares, en casa de Juan Brocar, *año de* 1556».

Más aún: de nuestro proceso parece deducirse, como veremos, que ya en 1529 había residido en Ecija.

Ni de doña Sancha ni de sus padres se hace mención en los procesos, aunque sí del apellido Aguilar que llevaba la madre de doña Sancha (Luisa de Aguilar) y también el marido de otra grande discípula del Beato, doña Leonor de Inestrosa, mujer de Tello de Aguilar, que es, dice el P. Granada, un mayorazgo noble en aquella ciudad. Precisamente en casa de Antonio de Aguilar, cuya mujer llevaba el apellido de Córdoba (doña Mayor de Córdoba) dicen los acusadores haber oído la primera proposición de que el siervo de Dios se hacía cargo. El P. Granada nos dice que el P. Avila posaba en Ecija en casa de Tello de Aguilar (*Vida*, tercera parte, VI, página 304).

Por los procesos consta que, antes de 1531, o en ese año, en que fué denunciado, había predicado en aquella ciudad, en la iglesia de Santa Cruz, una de las principales, entonces todavía de estilo mudéjar, y al aire libre desde un poyo de la plaza de San Francisco, sobre aquellas palabras: *Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum.* También predicó en la octava del Corpus; y sobre las palabras *Misericordiam volo et non sacrificium.*

No todas las acusaciones se toman de los sermones públicos; las hay también tomadas de conversaciones particulares y de la conducta del siervo de Dios en el trato con los prójimos.

Si en Ecija tenía el siervo de Dios devotos y admiradores, tenía también envidiosos y enemigos: entre ellos, el cura de una de las parroquias.

* * *

Veamos ya en concreto los cargos que se le hicieron y los descargos que él dió.

«*Las proposiciones sobre las cuales fué preguntado y las respuestas de él son las siguientes, según se contenían en el proceso, fol. 37 y siguientes*».

Así el Extracto que utilizamos.

No es tan segura la fecha de 1530, porque el *año pasado* en nuestros clásicos no significa siempre el *año próximo pasado* y en rigor Avila no dice que el *año pasado* a que se refiere fuera *el de 1556*, sino sólo esto: Hace 27 años escribí el *Audi filia*; y *el año pasado*, a los pocos días de haber comenzado a corregirlo, supe que Brocar lo había publicado en 1556.

«1.—*Fué preguntado porque dijo una vez que, si un hombre se confiesa y comulga en el artículo de la muerte y pide misericordia al Señor, si después torna a pecar, aunque pida misericordia al Señor, no se podría salvar, y sería desesperada su salvación*».

«Este cargo hecho al siervo de Dios en el proceso informativo se funda en la deposición de Andrés Martel, jurado de Ecija (fol. 2, 6, 7). Díjolo, según Martel, «en casa de Antonio de Aguilar, presente el dicho Antonio, Francisco de Aguilar y Felipe, labrador.

"Felipe, labrador, examinado, respondió que estuvo presente a la plática y entendió que, diciendo al siervo de Dios el susodicho Martel que, pidiendo perdón a Dios en el artículo de la muerte, se salvaría; le respondió que esto era imposible.

"Francisco de Aguilar, en carta al Inquisidor, escribió que no se halló presente a esta plática.

"Antonio de Aguilar, escribió que no oyó estas palabras».

Y el siervo de Dios, ¿qué respondió a este cargo?

«*El siervo de Dios respondió no haber dicho jamás tal proposición; y que ha creído y cree lo contrario; y que así lo ha enseñado y practicado, absolviendo a penitentes que primero se habían confesado en el artículo de la muerte, y después, sanados, habían vuelto a caer.*

"*Y en prueba de este su sincero sentir alegó, que, explicando a sus discípulos el texto de San Pablo en la carta a los Hebreos, cap. 6:* Impossibile est [*enim eos qui semel sunt illuminati... et prolapsi sunt rursus revocari ad poenitentiam...*], *lo había explicado diciendo, que, o se puede entender de los bautizados, es decir que el bautismo no se puede iterar, como lo explican muchos doctores; o también, si se explica diciendo que S. Pablo habla de la penitencia, entonces la palabra* impossibile *se explica por* difficile».

Y añadió el siervo de Dios:

«*Que habiendo sabido que un cierto Martel se había escandalizado de esta doctrina, le buscó, y hablando con él le explicó la proposición; esto es: que, si uno, en el artículo de la muerte, hiciera verdadera penitencia, se salvaría; pero que, si durante toda su vida hubiera vivido mal, era cosa muy difícil y dudosa poder hacer en el artículo de la muerte penitencia verdadera*».

«En el proceso defensivo fué examinado el susodicho Francisco de Aguilar, el cual confirmó no haberse hallado presente a la susodicha plática; pero que, si el siervo de Dios hubiese dicho lo que afirma el Martel, lo habría sabido

de su hermano y de su cuñada, que estuvieron presentes (Proceso, fol. 129).

«Antonio de Aguilar depone (Proc. fol. 115) que no se acuerda de las palabras precisas dichas por el siervo de Dios y por el Martel en aquella plática; pero que está cierto de que el siervo de Dios no dijo palabra ninguna contra nuestra santa Fé; de otro modo le hubiera impresionado y se acordaría. Dice, además, que Felipe, el labrador, es un pobre hombre, mantenido por el Martel, y que no estuvo presente a la plática.

«Pedro Lozano, mayordomo de Aguilar, depone que se halló presente a la plática, y que el siervo de Dios no dijo las palabras que refiere el Martel, el cual quería contender con el siervo de Dios; mas éste se reía de su ignorancia (Proc. folio 80). También dijo «que el dicho labrador no estuvo presente».

Concuerda en todo con este testimonio doña Mayor Córdoba, mujer de Antonio de Aguilar (Proc. fol. 136).

Por su parte «el siervo de Dios probó que el susodicho Martel es su enemigo y que es de malas costumbres, como sobre el artículo 63 y el 65 lo depusieron los testigos 6, 11, 21, 26 y 40.

"Probó también que el dicho Felipe, labrador, es hombre pobre que sirve al dicho Martel, y muy simple, y fácil de sobornar; como lo deponen el testigo 11 sobre el artículo 73, y el 23, diciendo que por un vaso de vino era capaz de jurar en falso.

"Probó asimismo que, exponiendo el texto de San Pablo, había dado la explicación referida en la respuesta, como sobre el artículo 34 lo depusieron los testigos 5.º, 7.º, 12 y 13».

2.—Un segundo cargo se le hacía, también relacionado, según parece, con sus estancias en Ecija, puesto que en las pruebas figura el párroco de una de las iglesias de la ciudad, Onofre Sánchez.

Habría dicho el siervo de Dios «*que los que son quemados por orden del Santo Oficio, eran mártires: y que su alma de él fuese con la de ellos*».

La denuncia la había hecho Leonor Gómez de Montesino, y Onofre Sánchez *de auditu incerto*.

«Examinada en la información la dicha Leonor depuso que, confesándose con el siervo de Dios, la había preguntado si tenía odio a los confesos en el Santo Tribunal; y habiéndole ella respondido que sí, el siervo de Dios replicó que muchos

de los que eran quemados eran mártires; y que fuese su alma como la de ellos.

"El testigo 22, sobre el artículo 91, depone que esta mujer es descarada y ligera, y que se precia de tener disputas con los confesores».

"Respondió el siervo de Dios que, algunas veces, predicando y en pláticas particulares, había dicho que los que con paciencia sufrían la muerte que les daba la justicia, si morían con fe y en gracia, podía aquella pena serles como martirio; y que tan grande podía ser la pena por ellos sufrida, y su arrepentimiento, que de la horca volaran al cielo. Y que habrá dicho lo mismo de los sentenciados por el Santo Oficio; y esto, para inducir a los condenados a tener paciencia y no tener odio a los jueces.

"Probó en la defensa el siervo de Dios que, hablando de los condenados por el Tribunal de la Inquisición, solía decir que algunos de ellos podían tener tanta contrición de sus pecados y tanta paciencia, que del patíbulo volaran al cielo, somo sobre el artículo 52 depusieron haberlo oído el testigo 6.°, el 17, el 22, y el 29.

"Probó, además, que solía obligar a sus penitentes a denunciar al Santo Oficio a los que proferían cualquier proposición sospechosa, como sobre el artículo 53 lo afirman el testigo 4.°, el 6.°, el 10 y el 22».

3.—Otras dos preguntas se le hicieron, relacionadas con la Inquisición. Una, «*si creía que los que eran quemados por la Inquisición eran mártires*».—«*Respondió que maldecía, o daba al diablo, el tal martirio; porque el martirio verdadero es morir por confesar la fe de Jesucristo; y éstos, al contrario, morían por negarla; y que muchas veces ha predicado que sin la fe es imposible salvarse; por donde mucho menos podría llamar mártires a los sobredichos*».

En los capítulos 33 y 34 del *Audi filia* trata nuestro Beato de los mártires que ha tenido la fe católica. Allí puede verse el concepto acabadísimo que él tenía de los verdaderos mártires.

4.—También se le preguntó, a propósito de la Inquisición, «*si en las confesiones, o fuera de ellas, había demandado a alguno si tenía odio a los penitenciados por el Santo Oficio*».

«*Respondió que muchas veces, confesando, ha hecho al penitente esta pregunta; como también, si tenía odio a los descendientes de los moros, por haber entendido que algunos no los tienen por prójimos; y así mismo, para reprenderles, a fin de que no llamen a los bautizados descendientes de infieles, perros moros o judíos (como demasiadas veces son llamados de sus amos con esos nombres), siguiéndose de este desprecio que algunos*

infieles no se cuidan de hacerse cristianos. Esta pregunta la hacía solamente a personas que creía tuvieran necesidad».

Bien se ve, por otra parte, que al siervo de Dios, descendiente de judíos, le había de doler particularmente el trato que muchos cristianos daban a los descendientes de infieles. De este mismo sentimiento nacieron aquellas palabras que escribe en el *Memorial Segundo para el Concilio de Trento*: «Gran sobrecejo tenían los del pueblo de Israel, teniéndose en más que los gentiles que venían al conocimiento de Dios; y castigólos Dios y humillólos, permitiendo que perdiesen la fee. Y por ventura, de este castigo que en nuestros tiempos hemos visto [la herejía luterana] ha sido la culpa, o buena parte della, el sobrecejo de los cristianos gentiles contra los de otra generación».

En los capítulos 47-49 del *Audi filia,* donde el siervo de Dios expone, muchas veces con las mismas palabras, la doctrina contenida en los números 23-32 del *Segundo Memorial,* suprime naturalmente este pormenor.

5.—Fué preguntado si, explicando la Sagrada Escritura con una autoridad de San Agustín, había dicho: «*Otra exposición mejor podría dar yo; mas, por ser mía, no la quiero decir*».

> «Depone (Proces. fol. 9) haber oído estas palabras el cura Onofre Sánchez, en el primer sermón que el siervo de Dios hizo en la iglesia de Santa Cruz de Ecija».

«*Respondió Avila que no recordaba haber dicho jamás semejantes palabras; y sólo cree que, exponiendo algún texto de la Sagrada Escritura con la autoridad de algún santo Padre, pueda haber dicho: Otra buena explicación podría dar yo; mas, por ser mía, no la quiero decir*».

> «Probó el siervo de Dios que el dicho párroco era su enemigo, y que continuamente hablaba mal de él, movido de envidia, porque a sus sermones no iba gente, yéndose el pueblo a escuchar al siervo de Dios. Así lo atestiguan sobre el artículo 37, el testigo 7.º que es teólogo, y el 12».
>
> «Igualmente probó que la doctrina que predicaba era sana y de provecho, y conforme a las enseñanzas de los Santos Padres; como lo aseguran sobre el artículo 37, el testigo 7.º que es teólogo, y el 12».

Interesante sería saber quién era ese testigo teólogo: no da para tanto nuestra documentación.

El cura Onofre Sánchez no sería seguramente párroco de Santa Cruz; pero eran varias las parroquias que entonces tenía Ecija: Santiago, una de las más importantes.

6.—No en la iglesia, sino en un poyo de la plaza de San Francisco, en Ecija, predicó el siervo de Dios sobre aquellas palabras: *Beati paupe-*

res spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum. ¿Era tanto el concurso a los sermones del novel misionero, que había de predicar en las plazas? El tema, y más tratado por un hombre tan despreciador de las riquezas y tan amigo de los pobres, se prestaba para decir grandes verdades, que, por lo mismo que habían de doler, se prestaban a interpretaciones torcidas.

Y así ocurrió. El P. Granada, y después de él todos, nos han dicho que uno de los motivos porque le denunciaron a la Inquisición fué porque «cerraba la puerta de la salvación a los ricos». [20]

En efecto: «*Fué preguntado,* dice el cargo 6.°, *con qué fin dijo que el paraíso era para los pobres y campesinos, que vivían de sus jornales; y que a los ricos era imposible salvarse, y que se despidiesen de ir al cielo y otras palabras semejantes*».

> «Se apoya el cargo —sigue diciendo el Extracto— en la deposición de Antonio de Oblos [21] (fol. 12), Martín de Sevilla (fol. 13), y Juan de Espinosa (fol. 16), y Cristóbal Maiorga Proceso, fol. 34 vuelto): los cuales dicen haberlo oído mientras el siervo de Dios predicaba sobre un poyo en la plaza de San Francisco.
>
> «El susodicho Martín de Sevilla, examinado ante el Vicario de Ecija (Proceso, fol. 32, vuelto) declaró que el siervo de Dios, predicando el referido sermón, nunca había dicho que todos los ricos se condenasen, sino que se limitó a los que no querían hacer limosnas; y que así lo afirmó este testigo ante el primer juez, el cual no quiso escribir esta su deposición con esta distinción».

Es interesante la respuesta que a este cargo dió el Beato.

«*Respondió que, predicando en Ecija sobre aquellas palabras del Evangelio*: Bienaventurados los pobres de espíritu; *después de haber dicho que se entendían de los humildes, según el sentir de muchos doctores, explicó también que, según otros, se entienden de los que se habían despojado de las riquezas por amor de Cristo.—Y explicando el texto del Evangelio:* En verdad os digo que los ricos difícilmente entrarán en el reino de los cielos, *dijo que el tener abundancia de riquezas era más peligroso que tenerlas en mediana o no tenerlas.—Y hablando de los pobres buenos dijo que de ellos era el reino de los cielos, como lo enseña el Evangelio; los cuales gustosos suelen oír la palabra de Dios, por no tener tantos impedimentos como los ricos y los nobles, como afirma San Gregorio. Y así aconteció a Cristo,*

20. *Vida,* segunda parte, VI, p. 283.

21. «Oblos»: Así claramente en el original. La primera letra, de que pudiera dudarse, es exactamente la misma con que se escribe *Onofrio*. Pero no hallo rastro de tal apellido en castellano. Tal vez el original diría Abalos o Avalos. Más abajo se cita un Antonio Dessos, que entiendo es *de Sos*.

el cual no fué recibido de las personas de distinción como él dice: En verdad os digo, que los publicanos y las rameras os aventajarán en el reino de los cielos. Y así le aconteció a San Juan. Y por esto, en aquella ocasión, en el sermón, fácilmente habría dicho que estos pobres labradores y campesinos entrarán en el reino de los cielos.

Dijo también haber sido informado, que en Ecija, antes que él predicase, los pobres padecían extrema necesidad, y que algunos comían hierba; según le habían asegurado testigos de vista; por donde estimó necesario reprender a los ricos, los cuales, pudiendo, no ponían remedio, sabiendo tan gran necesidad. Y así dijo que los ricos que podían y no lo remediaban, eran malvados y matadores de los pobres; y que, si no se enmendaban, se despidiesen del cielo; o semejantes palabras; y, en fin, concluyó que el rico bueno y el pobre bueno se pueden salvar».

> «En la defensa probó el siervo de Dios, con la deposición de muchos testigos presentes a dicho sermón, que habló con la distinción indicada entre los ricos buenos, que hacían limosnas, y los ricos malos que no las querían hacer; y que éstos eran amenazados por Dios: alegando algunos textos de la Sagrada Escritura; y que habló en todo el sermón conforme al Evangelio, como sobre el artículo 44 deponen el testigo 5.º, que dice haber advertido al siervo de Dios de la necesidad de los pobres en aquella ciudad; el 6.º (fol. 87 vuelto), el 7.º (fol. 91), el 12 (fol. 101), el 13 (fol. 102 vuelto), el 14 (fol. 103), el 15 (fol. 104), el 17 (fol. 105), el 18 (fol. 107), el 22 (fol, 111 vuelto).

Cuán hondas fueran para el Beato las raíces de ese amor a los pobres y más en general a los prójimos, puede verse en los capítulos 94-96 del *Audi Filia*, que, si no estaban escritas ya entonces, se hubieron de escribir poco después.

Aplicaciones frecuentes de esos principios, se hallan en el *Epistolario espiritual*. Véase, por ejemplo, lo que con espíritu y aun con estilo que recuerda el del Apóstol San Pablo, escribe a la ciudad de Utrera sobre las relaciones que deben mediar entre los pobres y ricos, entre gobernantes y gobernados.

«Aprended, mayores, a trabajar por los menores; aprended, regidores y jueces de pueblos, a buscar el bien común, aunque sea con vuestras pérdidas de hacienda y muerte. Las veces tenéis de aquel que por ser buen Pastor, murió El por el pro de sus ovejas: pareced en el amor a El, pues parecéis en la dignidad. Oficio público tenéis, no tengáis corazón particular. No miréis lo que a solos vosotros cumple, mas lo que a todos, aunque con vuestro daño. El lugar que tenéis es para aprovechar a todos y para que

tengáis acuerdo del bien común con olvido del vuestro. No es el pueblo ordenado para vuestro provecho, mas vosotros para el del pueblo.

... ...

«Y vosotros, hermanos, a quien Dios puso debajo del yugo de vuestros mayores, mirad que, así como ellos son obligados a os amar como a hijos, así vosotros sois obligados a los reverenciar como a padres...». [22]

Fácil sería recoger unas cuantas citas en que, expresamente, recomienda el cuidado de los pobres, de los enfermos, de todos los necesitados. [23] Obra suya de misericordia espiritual y corporal fueron los colegios de niños pobres que en muchas partes fundó y sostuvo. En general, hablando de su caridad con los prójimos, escribe el Licenciado Muñoz: «Procuró el santo Maestro Avila ganar los corazones de sus oyentes, no sólo con sus palabras, sino con innumerables buenas obras, limosnas, intercesiones; socorriendo todas las necesidades de sus prójimos teniéndolas por suyas: así las sentía y procuraba el remedio, acudiendo por su persona y la de sus discípulos, a los encarcelados, a los enfermos y menesterosos, socorriendo todas las necesidades de la república donde vivía, y de los ausentes, por los medios que le eran posibles». [24]

Bien será, no obstante, recordar aquí lo que en la primera carta escribe a «un predicador»: «No se meta en remediar necesidades corporales, salvo ordenando en general, cómo se remedian, así como ordenando esa cofradía o cosas semejantes, y con eso cumpla. Y sépanlo así sus hijos, que no han de llegarse a él, ni esperen de él favor temporal alguno... Esta regla tiene excepción. Si supiere de alguna necesidad particular corporal de la cual pende cosa del ánima, entonces puede entender en ella; lo cual acaece pocas veces en la verdad, aunque quien la padece diga que muchas. [25]

Naturalísimo era que quien tales ideas y sentimientos abrigaba, abogase en sus predicaciones por los pobres necesitados, y clamara contra los ricos que, pudiendo, no los remediaban.

Alguna idea de esas predicaciones, de la doctrina y algo también del tono, puede darnos lo que se halla en las *Lecciones sobre la primera canó-*

23. Pueden verse, relacionadas con este tema, las cartas siguientes (ed. del *Apostolado*, 1941): 12, n. 6; 13, n. 7; 40, n. 10; 73, nn. 3 y 4; 86, nn. 5-7; 118, n. 6; 137, p. 875. «Conviene ser limosneros...»; 170, toda; 179, n. 7; 195, toda la carta. En ella se lee este párrafo: «Y tomé alguna pena de que, en una ciudad tan poblada, tenga [el Señor] tan pocos servidores en negocios de pobres, que la ausencia de uno haga tanta falta», p. 1016.—Por fin, es muy instructiva la carta 201 a la Duquesa de Arcos sobre la caridad con los necesitados, aun extraños; pp. 1023-1026.

24. Muñoz, *Vida*, lib. III, cap. III, fol. 142 r.

25. *Epistolario*, Carta 1.ª, pp. 405-406.

nica de San Juan, al explicar los versículos 16 y 17 del capítulo III: *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit; et nos debemus animas ponere pro fratribus. Qui habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo: quomodo charitas manet in eo?*—Explicó estas lecciones nuestro Beato, como se sabe, en Zafra, donde acompañaba en 1546 a los Condes de Feria. Predicaba allí todos los domingos y días de fiesta; procuraba que se enseñase la doctrina a los niños, como lo hacía en todas partes. «Y en este mismo tiempo —dice a la letra el P. Granada— leía cada día una lección de la Epístola Canónica de San Juan Evangelista en la iglesia del monasterio de Santa Catalina; y a esta lección, entre otros oyentes, acudían la señora Marquesa [de Priego] y la señora Condesa [de Feria], la cual iba más alegre a oír esta lección, que si fuera a todas las fiestas del mundo». [26]

7.—No consta si se refiere a la predicación de Ecija el cargo que en nuestro Extracto figura con el número 7:

«*Fué preguntado por qué dijo: Esto que os digo es verdad; y, si no es verdad, Dios no es verdad*».

> «El cargo se funda en la deposición de Antonio de Sos [27] (fol. 4 y 11 vuelto); el cual depone que, predicando el siervo de Dios, dijo: Esto que os digo lo hallaréis en San Juan y en San Mateo: esto que os digo es verdad, como Dios es verdad; y, si esto no es verdad, ni Dios es verdad».

«*Respondió* —el siervo de Dios— *que no se acuerda precisamente de esto; pero bien cree que, declarando algunas palabras de la Sagrada Escritura, especialmente del Evangelio, y queriendo que fueran recibidas por los oyentes con entera fe, y sin género de duda, habrá dicho: Esto que digo es palabra de Dios, y no palabra de hombre; y, creyéndolo, creéis a Dios que es veraz; el cual es verdad en tal grado, que si no fuese verdad, no sería Dios; y por eso debéis creer sus palabras como a cosa suya. Esto cree haberlo dicho algunas veces, cuando veía la necesidad de encarecer mucho la verdad de alguna palabra divina.*

8. El cargo octavo se refiere a predicaciones tenidas en Alcalá de Guadaira, y lo dejaremos ahora, para juntarlo con otros de igual procedencia.

A Ecija deben de referirse también los cargos 9 y 10.

26. GRANADA, *Vida*, tercera parte, cap. V, III, p. 298.—Las lecciones están editadas por el Apostolado de la Prensa, t. II, p. 699 y sigs.—Nuestra cita se halla entre las págs. 1.017-1.034.

27. En el original, *Dessos*.

9.—«9.° *Fué preguntado por qué dijo que no se maravillasen que el Señor se comunicase a una mujer, cuando todos los días venía a las manos de los sacerdotes*».

Como se verá más abajo, en el cargo 16, hubo en Ecija una Beata de Sevilla a quien asistía nuestro Maestro, que se desmayaba a menudo, según parece en comunicaciones que tuviera del Señor. Tal vez con esta ocasión dijo algo parecido a lo que por cargo le achacaban. Pero en muchas otras ocasiones mostraba sentimientos parecidos, a propósito del misterio de la Encarnación. «Andaba tan actuado en esto [en el misterio de Cristo], cuenta el Licenciado Muñoz, que, cuando alguno se maravillaba de alguna merced que el Señor le había hecho, decía: No os maravilléis de eso, sino maravillaos de que os amó Dios tanto, que se hizo hombre por vos». [28]

El cargo referido le hizo «el cura Juan Alonso Negrillo (Proc. fol. 14); y de oídas a éste, Onofre Sánchez».—La intervención de Onofre, sería un indicio más de que el cargo proviene de Ecija.

«*Respondió el siervo de Dios no haber sido nunca amigo, como no lo es, de personas que fácilmente creen en revelaciones; y que así lo ha predicado, avisando que no les dieran mucho crédito, particularmente tratándose de mujeres. Y dice haber dicho que no se maravillasen al oír que tal persona ha tenido revelaciones, por ser tan grande la bondad de Dios, el cual, cada día, viene a las manos de los sacerdotes; y que esto es más cierto que las revelaciones que se cuentan*».

En verdad, la doctrina y la conducta del Beato en este particular no podía ser más segura. Es la misma que expone en el *Audi Filia*, capítulos 50-52, tal vez ya entonces escritos para doña Sancha Carrillo. El Señor le había dotado de maravillosa discreción de espíritus. Con ella, años adelante, «entendió que las cosas de Magdalena de la Cruz [la famosa monja de Córdoba] eran del demonio, y esto determinó en tiempo en que volaba su fama por todo el mundo; y estando en Córdoba, nunca se pudo acabar con él que la fuese a ver». [29] En cambio, habiendo acudido a él Santa Teresa, por consejo del Inquisidor don Francisco Soto y Salazar, «él, dice el mismo P. Granada, después de haber sido muy bien informado del caso, le respondió en una carta, que se quietase y entendiese que no había en sus cosas engaño alguno, porque todas eran de Dios». [30]

«El testigo 8.° (fol. 93) y el 9.° (fol. 95), sobre el artículo 83, deponen que el Negrillo tenía mala voluntad contra el siervo de Dios.

28. Muñoz, *Vida*, lib. III, cap. VII, fol. 156 r.
29. Granada, *Vida*, parte primera, XI, p. 270.
30. *Ibid.* La carta del Beato es la 158 [12 set. 1568] del *Epistolario*. En ella alude a cosas que le quedaban *apuntadas* para ponerlas en orden cuando

«Existe también la deposición de Inés Fernández, la letrada (fol. 111) sobre el artículo 42, la cual dice que el siervo de Dios muchas veces la aconsejó no dar crédito fácilmente a revelaciones, por ser cosa peligrosa».

No sabemos quién sea esta Inés Fernández, letrada, que, por lo visto, juntaba con el de las letras, el cultivo de la vida espiritual.

10.—El cargo 10 podía tener cierta relación con las doctrinas de los alumbrados:

«*Fué preguntado por qué causa dijo que la oración debe ser mental*».

«Este cargo se funda en la deposición de Juan Pérez Rojas (Proceso, fol. 14 vuelto y 15), quien asegura que el siervo de de Dios decía que dejasen estos Padrenuestros y Avemarías, y se retirasen a un rincón de la casa a contemplar a Dios».

«*Respondió que muchas veces ha exhortado a los cristianos a rezar las oraciones vocales, y ha distribuído muchísimos rosarios, comprados por él, según que él también lo rezaba. Pero, así en público como en particular, ha enseñado que la más propia oración es la mental, por ser obra del entendimiento, sin tachar por esto la oración vocal*».

«En la defensa se prueba que el siervo de Dios no desaconsejaba el rezo de oraciones vocales; y que en muchas partes había repartido coronas y libros devotos; y que había compuesto un libro sobre el modo de rezar el rosario, como lo

pudiera. Hasta la fecha no han aprecido esos apuntes. Otra carta anterior (2 abril 1568) se conserva del Beato para Santa Teresa, la 208. En ella le dice: «Deseo que vuesa merced se sosiegue en lo que toca al examen de aquel negocio; porque habiéndolo visto tales personas, vuesa merced ha hecho lo que parece ser obligada. Y cierto, creo que yo no puedo advertir de cosa que aquellos Padres no hayan advertido». Pero la Santa insistió una y otra vez con Doña Luisa de la Cerda en que hiciese llegar la *Vida* al Beato Avila (véanse las Cartas V, VI y VII, tomo I del *Epistolario de Santa Teresa*, edición del P. Silverio). Por fin, en la Carta XI (Valladolid, 2 nov. 1568) habla del dictamen del Beato aprobando el libro. Según esto, le examinó el Beato entre mayo y setiembre de 1568. En junio, 23, parece suponer la Santa que ya estaba el libro en manos de Avila.—Ya que de la Inquisición trata este estudio, no será inoportuno copiar aquí lo que el Inquisidor D. Francisco Soto respondió a Santa Teresa, que, atormentada por dudas del espíritu, le había dicho: «Yo me pongo en las manos del Santo Oficio para que me examine y vea mi modo de proceder, sujetándome en todo a lo que me mandaren». El Inquisidor la respondió: «Señora, la Inquisición no se mete en examinar espíritus ni modos de proceder de la oración en las personas que la siguen, sino en castigar herejes. V. m. escriba todas estas cosas que le pasan en su interior, con toda llaneza y verdad, y envíeselas al P. Maestro Avila, que es hombre de mucho espíritu y letras y muy entendido en estos negocios de oración; y con la respuesta que él diere, asegúrese, que no tiene que temer» (*Obras de Santa Teresa*, I, Introducción, p. CXVIII-CXIX). Nos ha conservado estas palabras el P. Gracián de la Madre de Dios.

deponen el testigo 6 (fol. 188) sobre los artículos 55 y 56; el 12 (fol. 101), el 17 (fol. 106) y el 22 (fol. 112)».

Nada sabemos de ese librito sobre el modo de rezar el Rosario compuesto por el Beato Avila.

De su celo por difundir entre el pueblo la oración vocal dicen bastante estas líneas que escribe a don Pedro Guerrero el 10 de marzo, según creo de 1548: «Bien sería que [los misioneros] llevasen a los pueblos algunos rosarios; y, si fuesen cuentan benditas, sería mejor. *Item,* algunos libros devotos, como los de Fray Luis, y algunas cartillas [catecismos breves].—*Item,* algunas imágenes del santo Crucifijo y nuestra Señora y San Juan, para que los predicadores las diesen a los pobres de los pueblos para que recen, poniéndoles algunas imágenes en sus casas, y para que lean; y sería bien empleado lo que V. S. en esto gastase; y los pueblos han menester todas estas salsas para comer su manjar. Rosarios [e] imágenes han de ser muchos. Y los ricos cómprenlos de las ciudades». [31]

11.—Muy desde los comienzos de su ministerio empezó el siervo de Dios a predicar del Santísimo Sacramento de la Eucaristía, en que él tenía todas sus delicias; y no es de extrañar que, también en este punto, por ignorancia o por malicia, se interpretaran mal algunas palabras suyas muy verdaderas. Así parece que lo hizo Onofre Sánchez, de quien ya sabemos que era enemigo del siervo de Dios.

«*Fué preguntado,* dice el interrogatorio en el número 11, *cómo entendía que Cristo estaba en el Sacramento como un hombre con la cara cubierta*».

> «Esto lo depone Onofre Sánchez, de oídas al sacerdote Juan de Palma; el cual examinado (Proc., fol. 18), dice que el siervo de Dios, predicando, dijo que no debíamos adorar la blancura, la redondez, sino a Dios verdadero, que estaba bajo aquellos accidentes; lo cual juzgó este testigo bien dicho; y así lo contó al sobredicho Onofre».

Si Juan de Palma no dijo otra cosa, Onofre debió de beber en otra fuente para decir lo que en el interrogatorio se pregunta.

A ello responde directamente el siervo de Dios.

«*Respondió que, predicando en Ecija el domingo infraoctava del* Corpus Domini, *estando el Santísimo expuesto en una carroza, volvió a él la palabra diciendo: «¡Oh Señor! ¡Cuándo habemos de ver vuestra faz claramente; y cuándo se ha de levantar esa cortina, a través de la cual ahora os vemos sacramentalmente por fe y no cara a cara, como os veremos en el cielo!»*

31. *Epistolario,* Carta 180, n. 2, p. 986.

12.—También es de Onofre Sánchez el cargo 12:

«*Fué preguntado cómo entiende sea mejor dar limosnas que dejar capellanías*».

> «El sobredicho Onofre Sánchez depone haber oído de Juan Alonso Negrillo, que el siervo de Dios había hecho revocar una capellanía a Pedro Sánchez Marín. Pero el Negrillo, en su examen, nada dice de esto; y el sobredicho Marín dice no acordarse de haber recibido semejante consejo del siervo de Dios; sino que, de su voluntad, creyó mejor dejar su hacienda a algunos parientes pobres y huérfanos.

«*Respondió* —nuestro Beato— *que, predicando sobre aquel pasaje*: Misericordia quiero y no sacrificio, *dijo que no se debe entender del sacrificio de la Misa, por ser muy excelente y, ofreciéndose por los miserables, él también es misericordia. Y que jamás ha dicho que simpliciter sea mejor dar limosna que dejar capellanías. Pero, según las circunstancias de los casos particulares, y porque en algunos lugares hay suficientes misas y extrema necesidad en los pobres o en los descendientes y parientes, puede ser que haya dicho y aconsejado, y así lo haría de nuevo, que los dineros se dejasen para otras buenas obras, y no para solas capellanías*».

13.—Dejemos los cargos 13 y 14, que se refieren a Alcalá de Guadaira, y pasemos al 15, que habla de hechos acaecidos en Ecija.

«*Fué preguntado, que hay información de que en Ecija y en otros lugares reunía secretamente gente y predicaba; y, después, hacía quitar la luz y quedaban en contemplación: que diga cómo fué esto*».

También aquí parecía poder ocultarse algún rastro de la secta de los alumbrados.

> «En el informativo, sigue diciendo nuestro Extracto, se halla deposición del clérigo Francisco Ortiz [32] (fol. 16 vuelto), el cual dice haberse encontrado dos veces en este ejercicio, y que oyó al siervo de Dios cosas buenas y provechosas; y que, después, quedaron a oscuras un cuarto de hora haciendo oración.

«*Respondió* [Avila] *que en los lugares donde ha vivido ha trabajado de día y de noche en declarar la palabra de Dios a quien le venía a buscar. Y esto de que es preguntado sucedió en Ecija; porque teniendo gran deseo de enseñar la doctrina cristiana a los niños, los cuales por estar de día ocupados, o en sus trabajos o en las escuelas, venían a buscarle al ponerse el sol y se la explicaba, corrigiendo también con el azote las faltas que*

32. En el original, *Hortoz*.

habían hecho aquel día. Y viniendo juntamente con ellos sus padres y hallándose presentes los señores de la casa con la servidumbre, daba también a éstos alguna enseñanza, y especialmente que empleasen algún espacio de tiempo durante el día en meditar la Pasión del Señor; y para que aprendiesen a hacerlo, pues decían que jamás lo habían oído y practicado, leía un paso de la Pasión, y luego estaban un poco meditándole. Y para que vieran que no era impedimento haber poca luz, ordenaba que se pusiese la candela un poco cubierta, de modo que no quedase la sala ni del todo oscura, ni del todo alumbrada; mas él no cuidaba de eso. Le fué dicho, empero, que la candela, algunas veces, quedó apagada.—Que esto se practicaba con toda honestidad, en presencia de los dueños de la casa, de tres o cuatro hombres de fuera y de los muchachos. Pero, habiendo entendido que algunos murmuraban de ello como de cosa nueva, y también porque habían comenzado a asistir algunas mujeres, a las cuales, por lo demás, él había dicho que no fueran allá, dejó de hacer aquel ejercicio, y buscó una persona que hiciera la escuela a los muchachos».

Muy en el corazón tuvo el Beato Avila, toda su vida, el ministerio de enseñar la doctrina cristiana a los niños y gente ruda. Esto mismo que dice él haber practicado cuando era joven, lo recomienda larga y encarecidamente en el *Memorial* que por los años de 1561 escribió para la tercera convocatoria del Concilio de Trento y puso en manos de su gran amigo el Arzobispo de Granada don Pedro Guerrero. Doce páginas en 4.° comprenden en la edición de ese Memorial, que hicimos en *Miscelánea Comillas*, III, las advertencias que el Santo Apóstol dedica a la enseñanza de la doctrina cristiana. «Es extraordinaria —escribíamos en la *Introducción*— la importancia que el siervo de Dios da a la catequesis, primeramente de los niños. Escuelas, maestros, libros, catequistas, todo lo examina con cariño y minuciosidad. Quiere él que haya catequesis diaria en las escuelas; catequesis para todo el pueblo, los domingos y fiestas por la tarde; catequesis para los niños pobres, huérfanos o abandonados; catequesis para niñas, que entonces ofrecía especial dificultad por no haber escuelas públicas para ellas; catequesis para la gente ruda, sobre todo del campo, que podría tenerse los domingos por la tarde, o también diariamente en escuelas nocturnas». [33]

A la letra pudiéramos decir que practicó el B. Avila, ya en sus primeros años de sacerdocio, lo que en ese Memorial pide que se haga en toda la Iglesia. El mismo, según lo dice en el prólogo del *Audi Filia*, puso en orden para la imprenta «una declaración de los Mandamientos que cantaban los niños de la doctrina». Y casi toda la carta 180 —A un Pre-

33. *Miscelánea Comillas*, III. *Dos Memoriales inéditos del Beato Juan de Avila para el Concilio de Trento*. Introducción, p. XXVI. El texto citado del Beato comprende las páginas 103-115.

lado de Granada—, que no es otro que el Arzobispo Don Pedro Guerrero, está dedicada a dar modos de enseñar la doctrina cristiana a los niños principalmente en tiempo de Cuaresma. «Se podía hacer —escribe entre otras cosas— que vayan [los niños] a su escuela, y el maestro los lleve a oír misa; e, idos a misa, dígaseles devotamente; y, antes o después, digan ellos la doctrina y decláreseles algún mandamiento o artículo con algún ejemplo, que es lo que más les mueve. Y dígaseles el gran bien que recibieron en el santo Bautismo; y que, si lo han perdido, el remedio es la confesión, y decláreseles cómo lo han de hacer, y cuán grave pecado sea callar algo por vergüenza, con sus ejemplos; y así se podrán ir». [34]

En cuanto a la práctica de la meditación de la Pasión del Señor, larga y sentidamente habla de ella el Beato en el *Audi Filia*, capítulo 63 y sigs., hasta el 81; y aun pudiera decirse que todo el resto del libro, sobre todo los diez últimos capítulos, está impregnado del sentimiento de la Pasión.

14.—También podía tener sabor de iluminismo, lo que se pregunta en el capítulo 16.

«*Hay relación,* se le dijo, *que muchas veces se retiró en Ecija con una Beata, que se quedaba desmayada: que diga la verdad de lo que en esto pasaba*».

> «En el proceso del Santo Oficio —prosigue nuestro manuscrito— va inserto otro proceso hecho por el Vicario del Ordinario de Ecija (fol. 25), en el cual son examinados siete testigos, que deponen, cómo, quedando algunas veces desmayada la Beata de Sevilla, que habitaba en casa de Doña Catalina de Oviedo, se mandaba a llamar al siervo de Dios, el cual la consolaba. El sobredicho Vicario no dió otro paso, después de oír a los testigos».

Esto bastaba como prueba de que nada hubo en ese caso que no fuera honesto y santo. Y eso viene a invocar el siervo de Dios en su defensa:

«*Respondió que el Vicario de Ecija tomó información sobre el negocio, y halló que no había en él cosa mala, como en efecto no la había; y que esto sucedió hace tres años*».

15.—Nuevamente interviene el párroco Onofre Sánchez en la acusación 17.

«*Fué preguntado cómo entiende que las mujeres pueden, del propio* [de sus bienes] *hacer limosnas, aun vendiendo sus propias alhajas*».

> «Esto depone Onofre Sánchez, de quien se habló en el capítulo 5.º».

34. *Epistolarioi,* Carta 180, p. 987.

Allí se dice que Onofre era enemigo del siervo de Dios y que continuamente hablaba mal de él, movido de envidia.

Al cargo de ahora, respondió el siervo de Dios:
«*que hay algunos casos en que las mujeres, sin licencia de sus maridos, pueden dar limosnas; y es en caso de extrema necesidad, si tuvieran bienes extradotales; o si la cantidad fuera pequeña. Y si de esto ha hablado, habrá sido con esta explicación, conforme al sentimiento de los Doctores*».

> «Probó el siervo de Dios haber enseñado la doctrina que indica en esta su respuesta, como sobre el artículo 41 lo deponen el testigo 6.° (fol. 87), el 12 (fol. 101), el 54 (fol. 138). [35]

16.—«*Fué preguntado por qué causa dijo que era hereje quien dijese que era mejor el estado del matrimonio que el de virginidad*».

> «Respondió haber dicho que esto era error, y si se dice con pertinacia, podía el tal ser acusado de hereje».

17.—«19. *Fué preguntado por qué causa decía que fuesen a confesarse con él, y no con otros*».

> «Esto, advierte el Extracto, no hay en el proceso testigo alguno que lo diga».

«*Respondió el siervo de Dios no haberlo dicho jamás a ninguno; sino solamente, desde el púlpito, que, si alguno quisiese confesarse con él, estaba pronto a escucharle*».

Es indudable que el Beato confesó a muchas personas, puesto que él lo indica aquí, y con fruto maravilloso, como se vió en el caso de doña Sancha Carrillo. Pero es muy de notar lo que en la carta primera, dirigida a un predicador, escribe: «También me parece... que V. R. no curase de confesar ordinariamente, porque hay algunos peligros en ello que quizás le turbarán; y porque será tan combatido, que no tendrá tiempo para entender en lección ni oración, lo cual conviene que nunca se deje, porque luego es todo casi perdido». Para atender a los que, sin especial necesidad, piden confesión, «es buen proveimiento, añade el Beato, tener hablado a algunos confesores y platicado con ellos el arte de confesar, para que entrambos sean a una, y enviar a aquéllos los que vinieren a pedir confesión, diciéndoles: «Yo os daré quien os confiese mejor que yo». [36]

Téngase presente, para medir el alcance de la pregunta de los Inquisidores, que algunos malos sacerdotes de entre los alumbrados prohibían

35. La doctrina sobre la limosna en caso de extrema necesidad la expone el Beato en las *Lecciones sobre la primera Canónica*, cap. 3.°, v. 17: *Obras*, II, pp. 1.031-1.034.
36. *Epistolario*, Carta I, pág. 407.

a sus penitentes acudir a otros confesores, para que no se descubriesen sus trapacerías.

18.—«20. *Fué interrogado cómo dió la absolución a uno que le preguntó cómo Dios no podía pecar, siendo omnipotente*».

«*Respondió que Luis Núñez, en una plática fuera de confesión, le hizo esta pregunta; al cual él explicó la verdad católica: que Dios, precisamente por ser omnipotente, no podía pecar, y le libró del error en que había caído, pero sin pertinacia*».

19.—Hasta aquí los cargos, en su mayoría al menos, procedentes de Ecija.

Vengamos ya a los procedentes de Alcalá de Guadaira, población distante unos 14 kilómetros al Este de Sevilla, famosa por su castillo, por su mina de agua, que de muy antiguo servía a Sevilla, y por su exquisito pan, que le valió también el nombre de Alcalá de los Panaderos. La parroquia principal era la de Santiago, de tres naves, una de las mejores de la provincia de Sevilla. En ella debió de ser donde predicó el Beato Avila, aunque existía también la parroquia de San Sebastián.

También en Alcalá de Guadaira halló el siervo de Dios un enemigo en el médico Antonio Flores. «Contra este médico, dice nuestro Extracto, hay en el Proceso (fol. 22) una carta del párroco al Inquisidor, en que le denuncia de algunas proposiciones contra Fidem; y dice que el tal, movido de la envidia o del demonio, procuraba impedir el fruto que el siervo de Dios hacía con sus sermones».

20.—De qué acusaba Flores al siervo de Dios, nos lo dice ante todo el interrogatorio octavo:

«*Fué preguntado por qué causa, predicando sobre el Evangelio de la Samaritana, dijo que San Juan, cuando escribió que Cristo estaba sentado sobre el pozo, pensaba en otra cosa*».

> «Así lo denunció el médico Antonio Flores (Proc., fol. 23), [diciendo] haberlo oído al siervo de Dios cuando predicaba en Alcalá de Guadaira.

Respondió nuestro Beato «*que, explicando en Alcalá aquel evangelio donde se cuenta que Cristo, en la hora de sexta, estaba sentado sobre el pozo, y descansó, dijo que esto era el sentido literal; y luego, volviéndose a San Juan, dijo: ¡Oh afortunado evangelista! ¡Quién hubiera visto entonces vuestro corazón, pues yo piadosamente creo que, al escribir esto, os acordaríais de la Pasión a la cual os hallasteis presente! Y esto lo dijo alabando a San Juan, el cual en aquella narración, habría sabido contemplar la Pasión del Señor, que nosotros, sabiéndola, no la contemplamos*».

El párroco de Alcalá, que escribió al Inquisidor acerca de Flores, «examinado en el proceso (fol. 44), refiere haber oído el sermón del siervo de Dios sobre el evangelio de la Samaritana de que habla el médico, y dice que hizo la explicación con los términos que el siervo de Dios refiere en este interrogatorio.

«Lo mismo depone el sacerdote Martín Castillo, y hay un Memorial de todo el Clero (fol. 47) en el cual se dice que el siervo de Dios, con sus sermones y consejos, hizo gran fruto en dicha villa, y con el buen ejemplo que daba».

Indican todas estas expresiones que Avila vivió en Alcalá de Guadaira alguna temporada, en que predicó varios sermones, tal vez durante alguna Cuaresma.

21.—Otro cargo, verdaderamente disparatado, se le hacía al siervo de Dios con referencia a dichos del médico Flores: es el 13 de nuestro manuscrito.

«*Fué preguntado, por qué dijo que la Santísima Virgen, antes de concebir a su divino Hijo, había pecado venialmente; porque ninguna, ni siquiera la misma Virgen, fué libre del pecado venial*».

Decía el médico Flores que esto lo dijo Avila en un sermón en Alcala (Proc. fol. 22).

Respondió Avila «*que muchísimas veces, predicando, ha dicho que nuestra Señora fué libre de toda culpa, así original, como mortal y venial, de lo cual habrá muchísimos testigos. Lo que dijo, siguiendo la sentencia de Santo Tomás, fué, que no le fué quitada la inclinación del pecado original hasta la Encarnación del Verbo, y que hasta aquel tiempo, cuanto era de su parte, habría pecado venialmente, si no hubiera sido preservada con una gracia abundante que se le concedió por los méritos de Jesucristo. Y en fin aseguró que* [la Virgen] *jamás cayó en pecado, alegando la autoridad de San Agustín*». [37]

37. Santo Tomás, en la parte III de la Suma, q. 29, a. 3, plantea la cuestión: *Utrum per sanctificationem fuerit Beatae Virgini fomes totaliter sublatus*; y responde lo que en sustancia dice el B. Avila: que el fómite del pecado no le fué quitado totalmente hasta la segunda santificación, en la Encarnación del Verbo; por la primera el fómite quedó sólo *ligado* o atado «per abundantiam gratiae quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem».—Así también San Alberto M. (In 3, dist. III, a. 6) y San Buenaventura (In 3, 2, XXVII, a. 3).—Pero sosteniendo, como el B. Avila sostenía, la concepción inmaculada de la Santísima Virgen, y siendo el fómite secuela del pecado original, parece que debiera admitir, como el P. La Puente en sus *Meditaciones* (parte II, Meditación 3), que el fómite le fué quitado desde el primer instante, según dicen algunos autores modernos, o mejor, que no hubo lugar al fómite. Véase esta cuestión en Gregorio Alastruey, *Mariologia*, Pars II, cap. V, pp. 300-309. El texto de San Agustín a que alude nuestro Beato dice: «De Sancta Virgine Maria, propter honorem Christi, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem: inde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit

«El párroco de Alcalá, que dice haber asistido a todos los sermones del siervo de Dios en dicha villa, atestigua (fol. 44) no haberle oído jamás una tal proposición, sino todo lo contrario; a saber: que la Santísima Virgen fué libre de toda culpa. Y otros dos testigos (fol. 45) confirman haberle siempre oído predicar en Alcalá sana doctrina».

Del concepto altísimo que el Beato tenía de la santidad de Nuestra Señora, son testigo los sermones que de ella nos dejó; [38] y no menos, aquello que el V. P. Luis de la Puente escribe en la Vida del P. Baltasar Alvarez: que fué el Maestro Avila «quien predicó en Andalucía, que la gracia de la Virgen nuestra Señora era mayor que la de todos los Santos juntos, así Angeles como hombres que han sido y serán». Parecióles a los PP. Martín Gutiérrez y Baltasar Alvarez «que ayudaba esto, como es verdad, a formar un gran concepto y estimación de la Virgen Nuestra Señora, y procuraron que el Padre Francisco Suárez, que entonces era pasante en Salamanca, pero de raro ingenio y no menos devoto de nuestra Señora, hiciese una cuestión en que probase ser esto muy probable, y conforme a la doctrina de los Santos y a toda buena razón. Hízola el P. Suárez muy a gusto destos esclarecidos varones; y después, la extendió y enriqueció, y la puso en el segundo tomo sobre la tercera parte de Santo Tomás, donde tendió las velas de su grande ingenio y devoción, en declarar, apoyar y engrandecer la gracia y excelencias de la Virgen nuestra Señora».

Tan del agrado fué de la Santísima Virgen este obsequio de sus devotos, que se apareció al P.Martín Gutiérrez para darle por ello las gracias. Si no con una aparición, es bien seguro que, de manera muy espléndida, premió al Beato Avila la gentileza de haber sido el primero en proponer en público sermón esta doctrina para ella tan gloriosa. [39]

Volvamos a los cargos del médico Flores.

22.—De él es también el testimonio que dió ocasión a esta pregunta que es la 14:

«*Fué interrogado por qué dijo que, cuando el demonio mostró a Cristo los reinos del mundo, pudo ser esto por arte de magia*».

«De esto también es testigo el sobredicho médico Flores».

«*Respondió que no se acuerda cómo o por qué fin lo dijo; y lo que dijo no sería de su cabeza*».

ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere ac parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum» (*De natura et gratia*, cap. 36, ante med.).

38. Trece se reproducen en la edición del *Apostolado de la Prensa* (t. II, Madrid, 1941).

39. La Puente, *Vida del V. P. Baltasar Alvarez*, cap. 26.

23.—Otro cargo, el 21, debido también a declaraciones de Flores:

«*Fué preguntado cómo el resucitar cien muertos no sería milagro, si no se siguiese* [succedesse] *para comprobar alguna cosa grande*».

> «Que el siervo de Dios dijese esta proposición lo depuso el médico Flores, diciendo haberla oído en Alcalá: contra él procede lo que se notó en el interrogatorio 8.º, sobre su enemistad» con el B. Avila.

Respondió éste «que, en el sermón de la primera Dominica de Cuaresma, dijo que, si una persona afirmase una proposición y en confirmación de ella hiciese un milagro, entonces habíamos de creer la proposición; pero no así, si primero ocurriera el milagro, y después se dijese la proposición. Y que esto lo dijo explicando que, si nuestro Señor hubiese convertido las piedras en pan para confirmar que era Hijo de Dios, esto hubiera sido bastante al demonio para poderlo conocer».

> «El cura de Alcalá y otros dos testigos deponen no haber jamás oído al siervo de Dios proposiciones que no fueran católicas».

Lo que el siervo de Dios pensaba acerca del milagro pudiera deducirse de lo que escribe en el *Audi Filia* sobre las pruebas de la verdad de nuestra santa fe (caps. 33-38), y en el *Segundo Memorial para el Concilio de Trento*, n. 39, acerca de los falsos milagros o prodigios del Anticristo.

24.—Ultima pregunta, también fundada en una acusación del médico Flores:

«*Finalmente fué preguntado por qué causa dijo que sería herejía el decir: Creo la santa Iglesia, sin añadir la Comunión de los Santos, porque hay también Iglesia del demonio*».

> «También este cargo se apoya solamente en la deposición del sobredicho médico Flores».

Respondió el Maestro «*que era herejía atribuir a la Iglesia la proposición* in: *Credo in Sanctam Ecclesiam, como lo explican San Agustín y Santo Tomás;* [40] *la cual se debe atribuir a solo Dios.—Y explicando la palabra*

40. Demasiado decir es que Santo Tomás y San Agustín califiquen de herejía la expresión *Credo in Sanctam Ecclesiam*.—Santo Tomás, 2-2, q. 1, a. 9, pregunta: *Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur*; y pone entre las dificultades:

«5. Praeterea, sicut Augustinus dicit exponens illud Ioann., XIV, 1: Creditis in Deum, et in me credite: *Petro aut Paulo credimus*; sed non dicimur credere nisi in Deum. Cum ergo Ecclesia catholica sit pure aliquod creatum, videtur quod inconvenienter dicatur: «In unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam».

Respondiendo a esta dificultad, escribe el Angélico:

«Ad quintum dicendum, quod si dicatur «In sanctam Ecclesiam catholi-

communionem Sanctorum, *dijo con Santo Tomás, que había congregación de buenos cuya cabeza era Cristo; y congregación de malos, cuya cabeza era el demonio; y esto lo dijo, el día de San Pedro, predicando de la fe de este gran Santo*».

V. *Cómo parecen haberse desarrollado los hechos*

Ahora podemos ya, de un vistazo, abarcar el desarrollo de los hechos en nuestro Proceso.

Desde el año 1529, si no antes, el joven Avila predica en varios pueblos del arzobispado de Sevilla, desde luego en el de Ecija, como él expresamente lo indica, y también, sin género de duda, en Alcalá de Guadaira.

Por confidencias de algunas personas autorizadas sabe que los pobres de Ecija padecen extrema necesidad, hasta tener que comer hierba algunos de ellos.

En un sermón predicado en la plaza de San Francisco, explicando aquellas palabras: *Bienaventurados los pobres*; y aquellas otras: *En verdad os digo que los ricos difícilmente entrarán en el reino de los cielos*; reprende, sin duda con vehemencia, a los ricos sin entrañas, que, pudiendo, no remediaban aquella necesidad, llamándolos homicidas de los pobres y diciendo que, si no se enmendaban, se despidiesen de ir al cielo, o cosa parecida.

Esto basta y sobra para que algunos le acusen de haber dicho que los ricos no pueden salvarse; que el cielo es sólo para los pobres. Es el cargo que

cam», hoc est intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam».—Sed melius est et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi «in», sed simpliciter dicatur «Sanctam Ecclesiam catholicam», sicut etiam Leo Papa dicit».

Como se ve, está muy lejos Santo Tomás de considerar «herejía» el decir «Credo *in* sanctam Ecclesiam».

En cuanto a las citas de San Agustín a que remite el santo Doctor: en la exposición del cap. XIV de San Juan, v. 1 (ML 35, 1812) no se halla sino esto: «*Credite*, inquit, *in Deum, et in me credite*: cosequens est enim ut, si in Deum creditis, et in me credere debeatis: quod non esset consequens, si Christus non esset Deus».

La edición de Parma, de la *Suma*, remite al tratado 39 in Ioann., a med. Pero en ese lugar (ML 35, 1681-1686) no hay nada que haga al caso.—Donde se halla la cita de Santo Tomás es en el tratado 29 in Ioam., (ML 35, 1631) comentando aquellas palabras: *Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem ille misit* (Ioann. VI, 29).—*Ut credatis* in eum, dice San Agustín, non ut credatis ei. Sed si creditis in eum, credetis ei; non autem continuo qui credit ei credit in eum. Nam et daemones credebant ei, et non credebant in eum. Rursus etiam de apostolis ipsius possumus dicere: Credimus Paulo; sed non, Credimus in Paulum: Credimus Petro; sed non Credimus in Petrum. *Credenti enim in eum qui justificat impium, deputatur fides eius ad justitiam* (Rom. V, 5). Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari».

Del texto de San León Papa, advierte la edición de Vives, de la Suma; Non legitur in operibus S. Leonis. Parm. affert Rufinum in *Expositione symboli*, inter *Opera* Cypriani.

recoge expresamente el P. Granada, y con él Muñoz y los demás: que «cerraba a los ricos las puertas del cielo».

Entre esos ricos tal vez se encontraba el jurado Andrés Martel, que, desde luego, tiene hacienda y criados; hombre de malas costumbres, enemigo de Avila. Este le acusó de haber dicho que los que, después de haber sido absueltos a la hora de la muerte, si sanaban, volvían a caer en pecado, no podían salvarse. En vano el celoso predicador le buscó y trató de explicarle la verdadera doctrina que él había expuesto. El Martel hizo su delación, procurando apoyarla con la autoridad de la familia Aguilar y Córdoba, una de las más ilustres de Ecija.

También es enemigo del novel predicador uno de los párrocos de Ecija, Onofre Sánchez, que no puede sufrir en paciencia ver su iglesia vacía, mientras se llena aquella en que Avila predica.

Este hombre, de espíritu mezquino, figura en varias de las acusaciones presentadas contra el siervo de Dios. Así, en la de Leonor Gómez sobre haber dicho que los quemados por la Inquisición eran mártires; así, sobre la interpretación de varios textos de la Escritura; sobre la mayor o menor estima de las revelaciones hechas a mujeres; sobre el modo cómo está el Señor oculto en el Sacramento; sobre si el dar limosna es mejor que fundar capellanías; sobre si las mujeres pueden dar limosnas de sus bienes y aun vender para ello sus alhajas. En todos estos puntos aparece Onofre, o como acusador principal, o confirmando de oídas, a veces *de auditu incerto,* las acusaciones de otros. Por otra parte la autoridad de un párroco fácilmente movería a otras personas a delaciones más o menos fundadas.

En Ecija, como en todos los lugares donde el siervo de Dios estuvo, promovió la enseñanza de la doctrina y también la práctica de la oración mental, sobre todo la meditación de la Pasión. Ciertos ejercicios de éstos, un tanto secretos o retirados; alguna recomendación, acaso más viva, de la oración mental; las visitas para consolar a cierta mujer llamada la *Beata de Sevilla,* que padecía desmayos o arrobamientos, dieron ocasión a que espíritus asustadizos, o poco instruídos, se escandalizasen y le acusasen de varios puntos que parecían relacionarse con la secta de los alumbrados. Del caso de la Beata se hizo por entonces información particular, y nada se halló que no fuese limpio y santo.

Otras acusaciones menos importantes, o sin fundamento ninguno, tal vez saltaron en el mismo Proceso informativo.

Claro está que en Ecija tenía el siervo de Dios buenos defensores en las familias más nobles y honradas, en las de Aguilar y Córdoba particularmente, y, además, testigos imparciales que saldrían por los fueros de la verdad.

Otro pueblo citado en los Procesos es el de Alcalá de Guadaira, más próximo a Sevilla que Ecija. En él debió de predicar Avila una Cuaresma, puesto que predicó el sermón de las tentaciones, primer domingo, y el del

evangelio de la Samaritana, viernes de la tercera semana de Cuaresma. El mismo nos dice que predicó también allí en la fiesta de San Padre; no sabemos en qué año: antes de 1531 podemos pensar.

En Alcalá de Guadaira, el principal acusador, o mejor dicho el único, es el médico Antonio Flores, a quien el párroco, en carta al Inquisidor, denunció por algunas proposiciones *contra fidem*, añadiendo que, movido de la envidia, o del demonio, procuraba estorbar el fruto que el siervo de Dios hacía con sus sermones.

Poco crédito habían de dar los inquisidores a un sujeto como éste.

En cambio había un Memorial de todo el clero de la villa en que se decía que el siervo de Dios, con sus sermones, consejos y buen ejemplo había hecho gran fruto. El párroco, en particular, que dice haber asistido a todos los sermones, asegura que no oyó nada de lo que decía Flores; y otros dos testigos confirman haberle oído siempre predicar en Alcalá sana doctrina.

A pesar de todo, las acusaciones de Flores, como las de Onofre Sánchez, las de Andrés Martel y otros, llegaron al Tribunal de la Inquisición de Sevilla.—Es de saber que, todos los años, el tercer domingo de Cuaresma, se promulgaba con toda solemnidad por el Santo Oficio el llamado *edicto de las delaciones*, que obligaba a todos bajo severísimas penas a delatar ante los Inquisidores lo que pudiera ser contra la Fe católica. [41]

Naturalmente que el Tribunal no admitía de buenas a primeras cualquier delación, sino las repetidas una, y otra, y muchas veces, cuando, a juicio fundado de los calificadores, había en ellas lugar a *crimen*.

En el caso de Avila, el hecho solo de ser acusado, con algún viso de verdad, de que consideraba como mártires a los quemados por orden del Santo Oficio, bastaba y sobraba para que éste admitiera la denuncia.

A esta admisión deberá referirse lo que se dice al comienzo de nuestro manuscrito: que el siervo de Dios fué acusado en el Tribunal de la Inquisición de Sevilla el año 1531.

Pero, admitida la acusación o la denuncia, seguíase la testificación, o sea la formación del sumario; el proceso informativo en que se interrogaba minuciosamente al delator o delatores y a cuantos testigos se citaran. Para que esto se hiciera con todas las garantías de verdad, cuatro días después de haber prestado la declaración, cada uno de los declarantes se había de ratificar en ella delante de dos personas *honestas*, ordinariamente dos eclesiásticos de buenas costumbres o dos vecinos honrados. Los que formaban el sumario habían de llenar otra serie de formalidades enderezadas todas al mejor acierto del juicio. Entre tanto el presunto reo seguía gozando de libertad, ignorara, barruntara, o supiera lo que contra él se hacía.

Terminado el sumario, extractado fidelísimamente, dictaminado nuevamente por los calificadores, y aun muchas veces revisado por el Tribunal

41. Véase Cappa, *La Inquisición Española*, segunda parte, II, p. 80.

Supremo o Consejo; si éste le hallaba debidamente instruído, procedíase al auto de prisión, que ejecutaban con todo miramiento los alguaciles del Santo Oficio, personas muy consideradas en la sociedad de entonces. [42]

Podemos suponer que a Juan de Avila le prendieron en Sevilla: desde luego, en las cárceles de la Inquisición de Sevilla fué puesto, y, seguramente, en las llamadas cárceles *secretas*, destinadas para los acusados de delitos que iban directamente contra la fe. [43]

Puestas las cosas en este punto, podemos suponer que el proceso se desenvolvió por los trámites corrientes. Se le recibieron en los diez primeros días las tres declaraciones ordinarias; formuló su acusación el fiscal, según los capítulos que ya conocemos; respondió a ella el siervo de Dios verbalmente y acaso por escrito. Luego, se le entregó el sumario de las acusaciones y las respuestas que a ellas había dado, escogió un abogado, o se le dió el mismo Tribunal, a su gusto; se publicaron los testigos, en el sentido que arriba se dijo; trató el fiscal de probar su acusación, y el siervo de Dios con su abogado hizo su defensa. ¿Tachó algunos testigos? Recuérdese lo que nos ha dicho el P. Granada con referencia al Maestro Párraga, Rector entonces del Colegio de PP. Dominicos de Santo Tomás y uno de los que intervinieron como calificador de la causa.

El mismo Párraga contó a Granada que, conociendo la virtud y santidad de Avila y el grande fruto que hacía con su doctrina, «le aconsejaba muy ahincadamente que tachase los testigos que habían depuesto contra él»; pero que Avila no quiso hacerlo, «alegando que estaba muy confiado en Dios y en su inocencia, y que ésta le salvaría». Algún fundamento de verdad han de tener estas palabras de Granada. Más exagerado parece aquello que añade Muñoz: «La causa se fulminó teniendo el campo por suyo sus contrarios, esforzando la calumnia sin la más ligera oposición del reo»; puesto que el siervo de Dios, o su abogado, hicieron la correspondiente defensa, en que se citaron nada menos que 55 testigos y se pusieron al menos 88 artícu-

42. *Ibid.*, pp. 85-88.

43. Ninguno entre mis lectores se imagina estas cárceles como las han pintado los enemigos de la Iglesia y de España. El mismo Llorente, tal vez el enemigo más ciego de la Inquisición, escribe: «No hay calabozos profundos, húmedos, malsanos o inmundos, como *sin verdad* escriben algunos...; por lo común, son buenas piezas, altas, sobre bóvedas, con luz, secas, y capaces de andar algo».—Por su parte el P. Alvarado —el Filósofo Rancio— escribía para los liberales de las Cortes de Cádiz: «Muchísimos pobres inocentes quisieran habitar para de continuo las estancias que sirven a la seguridad de estos culpados». (Citas del P. Cappa S. J., l. c., XI, pp. 114-115). Recuérdese que Fr. Luis de León leyó, y estudió, y escribió muchas cosas en una de estas cárceles: aunque es claro que nada de esto quitaba a hombres del carácter de un Juan de Avila, el dolor íntimo de verse tratados como presuntos reos de crimen contra la fe. Llevada con espíritu esta durísima prueba, le valió, ya se lo hemos oído al P. Granada, un conocimiento singular del misterio de Cristo: del milagro de poder, sabiduría y amor de la redención del género humano.

los. [44] Si tachó, o no, algunos testigos, puede ser cuestión de nombre. Ciertamente *emplazó*, es decir, señaló como a enemigos suyos a varios delatores: Andrés Martel y Onofre Sánchez, por lo menos. Esto bastaba para quitar a los ojos del Tribunal toda fuerza a semejantes acusaciones. [45]

Bien pudiera ser verdad lo que, como rumor, trae el mismo Muñoz: «Cuentan que, estando muy adelante el pleito, le dijo uno de los jueces: «Padre Maestro, su negocio está en las manos de Dios», queriendo decir estaba en muy peligroso estado. El, con gran confianza en la providencia y misericordia divina, con un semblante alegre, respondió: «Nunca ha tenido mi negocio mejor estado: hasta aquí han hecho los hombres; ahora hará Dios».

Lo que no parece verdad es aquello de que uno de los conjurados escribió una carta a otro exhortándole a la perseverancia en la ratificación de su dicho, carta que por modo extraño hubo de llegar al tribunal. No parece que en los Procesos se hiciera mención de esta carta, pues no hubiera dejado de recoger el hecho nuestro Extracto. Y, desde luego, en la sentencia no se toma en cuenta para nada.

Y hora es ya de que asistamos a la votación y a la sentencia del interesante pleito.

VI. *Votación y sentencia*

He aquí el texto del voto dado por los Inquisidores:

«*En la ciudad de Sevilla, en las casas arzobispales, a* 16 *de Junio de* 1533, *los Señores licenciados Antonio del Corro, Inquisidor, Juan Francisco Temiño, Provisor, Pedro del Corral, Juez de la Santa Iglesia de Sevilla, Canónigos de la misma e Inquisidores; el Maestro Fray Domingo Párraga del Orden de los Predicadores, el Doctor Alejandro, Canónigo de dicha Santa Iglesia, los licenciados Alonso de Castilla y Sancho López de Otálora, Jueces de los grados de dicha ciudad: Habiendo visto este proceso, acabado de ver hoy, todo lo sustancial literalmente, y el resto por relación que de él se hizo, y en especial de las pruebas hechas por parte del Bachiller Juan Avila; todos los señores Inquisidores y Letrados, unánimemente, fueron de parecer que el dicho Bachiller Juan de Avila fuese absuelto de la instancia de este juicio; y que los Señores Inquisidores le corrijan, le impongan y le manden, que, en los sermones que haga en*

44. Expresamente, en nota puesta al fin del proceso, después de la sentencia, se dice: «Los 55 testigos examinados en el proceso defensivo tributan grandes alabanzas al siervo de Dios...». Y en el resumen de estas alabanzas, núm. 17, letra S, se cita el artículo 88.

45. Cappa, o. c. p. 93.

adelante, y fuera de ellos, mire mucho y se modere en su hablar; y en especial en torno a aquello que de la información aparece haber dicho poniendo comparación y diciendo: Esto que os digo es verdad, etc.; y respecto a que el paraíso es hecho para los pobres; y que los quemados por la Inquisición eran mártires; y que era herejía decir que el rico tiene más facilidad para salvarse que el pobre; y otras cosas no bien sonantes, que resultan del proceso informativo; las cuales se saquen fueran en un Memorial y se le notifiquen; a fin de que en tiempo alguno no las vuelva a tocar, sino sólo para declararlas por el orden que de los Inquisidores le será dado, para evitar el escándalo que de lo contrario se podría seguir».

Tal es el voto del Tribunal que pudiéramos llamar técnico o calificador, compuesto aquí, como se ve, de tres miembros que tenían la dignidad de Inquisidores, y otros cuatro, dos doctores de Teología y dos licenciados en derecho canónico. La sentencia queda reservada al Tribunal de los Inquisidores Apostólicos. Nótese ante todo que en el voto figura un cargo nuevo, no registrado en nuestro Extracto, pero resultante del proceso informativo: que hubiera dicho el reo ser herejía afirmar «que el rico tiene más facilidad para salvarse que el pobre».

De los personajes citados en el voto conocemos al licenciado Antonio del Corro y al P. Maestro Fr. Domingo de Párraga.

El licenciado del Corro tiene su sepulcro en la iglesia parroquial de San Vicente de la Barquera (Santander); por su epitafio sabemos que murió el 29 de julio de 1556, a la edad de 84 años, y que había tenido la dignidad de Inquisidor apostólico «desde los Reyes Fernando e Isabel», es decir a los 32 años de edad lo más tarde, ya que Doña Isabel murió en 1504. Había nacido en 1472, y tenía, según eso, en 1533, 61 años. [46]

Del P. Maestro Párraga no tengo a mano sino lo que se dice en la *Historia del Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla,* de don Diego Ig-

46. Permítaseme trasladar a esta nota lo que acerca de este sepulcro escribe Don Amós Escalante en su clásico libro *Costas y Montañas.* Va describiendo la iglesia parroquial de San Vicente de la Barquera, y dice entre otras cosas: «En la capilla de San Antonio llama la atención un trozo de escultura excelente, al parecer italiana: una estatua de eclesiástico reclinado sobre una urna, puesta la mejilla sobre la mano, en actitud de leer: obra naturalista, viva y acabada. La urna enriquecida con castizas molduras, obedece al gusto del Renacimiento: en sus ángulos, dos geniecillos llorosos desarrollan cartelas en que se lee, partida, esta inscripción: *el que aquí está sepultado no murió—que fué partida su muerte para la vida*; y en el centro, una figura de ángel, gótica en su actitud, expresión y dibujo, sostiene el blasón de los Corros.

Dice el epitafio de este entierro: HIC IACET LICENTIATUS ANTONIUS DEL CORRO, VIR PRECLARUS MORIBUS ET NOBILITATE, AC PERPETUAE MEMORIAE DIGNUS, CANONICUS HISPALENSIS AC IBIDEM CONTRA HERETICAM PRAVITATEM A CATHOLICIS REGIBUS FERDINANDO ET ELISABETH USQUE AD SUUM OBITUM APOSTOLICUS INQUISITOR ET HUIUS ALMAE ECCLESIAE NATURALIS UTIQUE BENEFICIATUS, QUI OBIIT VIGESIMA NONA DIE MENSIS JULII ANNO 1556 AETATIS VERO SUAE 84» (O. c. pp. 595-96). He copiado la inscripción con la ortografía que da Amós Escalante.

nacio de Góngora. Era nacido en Jerez. Fué elegido Regente del Colegio de Santo Tomás para suceedr al fundador Fr. Diego Deza, el 15 de julio de 1523, «y con aclamación común ejerció el oficio hasta el día 30 de diciembre de 1536».—Era, pues, Regente del célebre colegio durante el proceso de Avila.—«Fué muy fervoroso predicador, sigue diciendo la Historia, deduciendo siempre moralidades de los asuntos, aunque fuesen panegíricos; no quiso admitir prelacías, ni dió oídos a populares aclamaciones; amó la pobreza y huyó todo divertimiento y ociosidad. Falleció en el colegio a 20 de noviembre de 1550. El Obispo de Monópoli le da el título de *hombre muy docto* en la *Historia de la Orden*, 4.ª parte, lib. I, cap. 44». [47]

De momento no sabemos bien qué significa el título de Jueces de los grados (Giudici de'gradi), que se da a los licenciados Alonso de Castilla y Sancho López de Otálora.

Habrá llamado la atención del discreto lector, que al Beato se le da el título, no de Maestro, sino de Bachiller. Por dos veces en este voto, y hasta cuatro en la sentencia se dice no el Maestro, sino *el Bachiller Juan de Avila*.

Pero acaso lo que al lector más le habrá extrañado es el tenor mismo del voto. Cierto que en él se absuelve al siervo de Dios «de la instancia de este juicio», lo cual significa que se le da por plenamente justificado; y eso, por unanimidad. Pero, al mismo tiempo, se reconoce que «parece haber dicho» algunas frases no bien sonantes, de las que la lectura atenta de sus respuestas y defensa le sinceran totalmente.

Naturalmente, esta impresión de los calificadores se había de reflejar en la Sentencia, que dice de este modo.

«*Sentencia*: *Visto por nosotros, Inquisidores Apostólicos, el presente proceso, sentenciamos que el Promotor Fiscal no probó su intento, como le debía probar, y por eso le damos por no probado; y que el Bachiller Juan de Avila probó sus excepciones y defensas, y por tanto las damos por bien probadas; y que debemos absolver, como absolvemos, al dicho Bachiller de la instancia de este juicio. Y por cuanto de los actos resulta que el dicho Bachiller Juan de Avila* [faltó] *por haber dicho en sus sermones y fuera de ellos algunas proposiciones que parecieron no bien sonantes, y de esto nació algún escándalo y murmuración entre algunas*

47. *Historia del Colegio Mayor de Sto. Tomás de Sevilla.*—Publícala por primera vez, con un prólogo del Emmo. y Rvdmo. Sr. D. Fr. Zeferino, Cardenal González, el Ecmo. Señor D. Enrique de la Cuadra y Gibaja.—Dos tomos en 4.º mayor de XVIII-294 págs. el I, y 354 el II. El título primitivo de la obra se halla después del prólogo, y reza así: *Fundador Magnífico y Magnífica Fundación del Colegio de Santo Tomás de Aquino, de la M. N. y M. L. Ciudad de Sevilla del Sagrado Orden de Predicadores y Provincia de Andalucía*, por Don Diego Ignacio de Góngora su hijo...—Trata de Fray Domingo de Párraga el párrafo XI, tercera parte, pp. 62-64.

personas; y que para evitar la dicha murmuración y escándalo debemos ordenar que, en adelante el dicho Bachiller Juan de Avila en sus sermones que hiciere, o fuera de ellos, mire mucho y se modere en sus palabras; y en especial cerca de las cosas contenidas en el Memorial contenido en este proceso que le será leído y notificado; y que no toque tales materias, ni alguna de ellas, sino sólo para declararlas, como ordenamos que las diga y declare en los sermones en los lugares donde parece que las ha dicho y predicado, y en especial en la villa de Ecija y en las de Alcalá de Guadaira y en Lebrija; de manera que los oyentes sepan y entiendan, siéndoles bien declaradas, que no hubo ni hay en ellas error ni mala inteligencia alguna; y dejen de estar con el escrúpulo y escándalo, en que han estado. Lo cual le ordenamos que lo haga así y lo cumpla, bajo pena de excomunión; y, haciendo lo contrario, se procederá contra él con todo el rigor de la justicia. Y con esta nuestra sentencia definitiva juzgando, así lo pronunciamos, sentenciamos y ordenamos con estos escritos».

Volvemos a decirlo: en sustancia, ciertamente, se absolvía al siervo de Dios de manera absoluta y definitiva; pero, por otro lado, parecía darse alguna razón a los que habían presentado las denuncias. Y, en verdad, el escrúpulo y el escándalo de un Andrés Martel, de un Onofre Sánchez y aun de una Leonor Gómez, la que se ufanaba de tenérselas tiesas con los confesores, no era fácil que desapareciera por las nuevas explicaciones del siervo de Dios.

El, desde luego se sometió a la sentencia en todas sus partes, y la aceptó seguramente con hacimiento de gracias a los jueces y sobre todo a Dios Nuestro Señor. Ni hay que dudar sino que cumplió el mandato de explicar las palabras menos claras en los pueblos donde pudieran haber servido de escándalo.

Pero lo que nos ha dicho el P. Granada es que los señores inquisidores le ordenaron, fuera de la sentencia, ya se ve, «que predicase un día de fiesta en la misma iglesia donde antes predicaba, que era en San Salvador, iglesia grande y colegial de Sevilla; y en apareciendo en el púlpito, comenzaron a sonar las trompetas con grande aplauso y consolación de la ciudad. Mas él, por cumplir lo que el Salvador nos aconseja, comenzó el sermón exhortando a los oyentes a que hiciesen oración por los que le habían calumniado». [48]

Una vez más diremos que algún fondo de verdad ha de haber en este relato del P. Granada, pues él mejor que nadie pudo conocer éstos y otros pormenores de la vida de su gran amigo. Pero, cierto, no parece que precisamente los Inquisidores hubieran de tener empeño en que el procesado predicara en la iglesia de San Salvador, puesto que las acusacio-

48. Granada, segunda parte, VI, 284.

nes no provenían de sermones en ella predicados, ni los escandalizados eran precisamente vecinos de Sevilla. Pudiera pensarse más bien, si en efecto intervinieron en eso los Inquisidores, que le conmutaban el mandato de explicarse en los pueblos donde antes había predicado por el de predicar en iglesia tan pública como la de San Salvador de Sevilla. El sonar de las trompetas, ¿no sería ceremonia usada en casos semejantes por la Inquisición, para dar publicidad al acto por ella ordenado? ¿O sería todo aquel acto preparado por los amigos y devotos del siervo de Dios, sin intervención ninguna de los Inquisidores?

El licenciado Muñoz añade a las «trompetas» de Granada, las «chirimías», y termina así su relato: «Acabado el sermón, dijo [el siervo de Dios], que mayor tentación había sido para su carne el haberle tocado las chirimías, que todas las que tuvo estando preso». [49]

VII. *Elogios en el proceso defensivo*

Queda expuesto hasta aquí, con la posible fidelidad, cuanto se refiere a la parte acusatoria del proceso inquisitorial del Beato y sus resultados.

Pero los que en Roma examinaron, a mediados del siglo XVIII, ese Proceso, para ver si en él había algo que perjudicase a la buena fama del siervo de Dios, quisieron presentar, y presentaron, un resumen de las cosas que a favor de él dijeron los testigos aducidos en su defensa. «Fueron estos 55, se dice en una nota ya citada, y todos ellos tributan al siervo de Dios grandes alabanzas».

He aquí este resumen presentado al Romano Pontífice: omitimos las procedencias de cada apartado dejándolas para el texto original que irá a continuación.

Beatísimo Padre:

Del proceso defensivo hecho por el Venerable Juan de Avila en la causa que tuvo en el Santo Oficio de Sevilla, resultan a su favor las siguientes cosas, comprobadas por la deposición de los testigos en forma examinados:

1.° Que el siervo de Dios predicaba con gran celo y fervor la palabra de Dios, con grandísimo concurso, procurando extirpar los vicios y que todos se diesen al servicio del Señor».—El primer testigo que declara sobre los artículos 2.° y 6.° era párroco y había confesado al Beato varias veces. El undécimo dice que predicaba uno y dos sermones al día.

2.° Que con sus sermones, pláticas y consejos, y con oír confesiones hizo grandísimo fruto, quitando concubinatos, juegos y blasfemias, e in-

49. Muñoz, lib. I, cap. VI, fol. 11 v.

troduciendo el uso de frecuentar los sacramentos; y que muchos se dieron a vida muy perfecta; y los ricos se redujeron a pagar sus deudas.

3.° Que introdujo el uso de hacer colectas para los pobres, con las cuales se casaron algunas doncellas y otras se hicieron religiosas.

4.° Que, en sabiendo que un pobre se hallaba en necesidad, por sí o por medio de otros, le remediaba.

Aquí se apunta el siguiente caso, como atestiguado por los testigos 21 y 40, sobre el artículo 53: «Que habiendo ido a él un clérigo con una sotana rota, el siervo de Dios, que tenía dos, una de paño y otra de estameña, le dió la de paño, quedándose él con la de estameña, por lo cual pasó, aquel invierno, mucho frío».

5.° Que, por obra de él, se mantenían en los estudios estudiantes clérigos con las colectas que hacía.

6.° Que tenía gran celo de la salvación de las almas.

7.° Oyendo que alguno había caído en pecado, se afligía mucho, y se alegraba cuando oía que había salido de él.

8.° Que era hombre de buena vida, fama y ejemplo.

9.° Que hacía mucho fruto con su buen ejemplo, practicando lo que a los otros predicaba.

10.° Que estaba en concepto de gran siervo de Dios, y de los más perfectos que hubiera en aquel tiempo.

11.° Que respiraba buen ejemplo, bondad y pureza.

12.° Que no se cuidaba sino de hacer sermones, dar buenos consejos a los prójimos, oír confesiones y estudiar.

13.° Que vivía muy retirado.

14.° Que de sus labios no se oían palabras viciosas ni curiosas.

15.° Si en su presencia se salía con alguna palabra de murmuración, al punto la reprimía, sin dejar pasar adelante la plática.

16.° Que era humilde.

17.° Que era muy paciente; y, ofendido, no se resentía.

18.° Que era muy pobre en el vestir, y llevaba los vestidos hasta que estaban rotos.

19.° Que no quería limosnas por las misas, y, requerido, las decía sin ellas; ni quería cosa alguna por los sermones, y ordenaba que se diesen las limosnas a los pobres.

20.° Que no quería regalos.

El testigo 41, sobre el artículo 47, dice que, teniendo necesidad de un sombrero, y queriéndosele dar, él no quiso recibirle; y mientras celebraba le quitaron el viejo y le pusieron el nuevo.

21.° Que por su industria se introdujo la costumbre de enseñar la doctrina cristiana a los niños.

«Tenía el siervo de Dios entonces, se dice en la nota arriba apuntada, 33 años; por donde este proceso puede servir como prueba de su santidad ya en aquel tiempo».

* * *

Y eso es lo que, por decreto solemne de la S. C. de Ritos, a 3 de abril de 1742, declaró Su Santidad el Papa Benedicto XIV: El Postulador de la causa, don Martín Barcia, «había presentado, a instancia del Promotor de la Fe, todo el proceso inquisitorial en forma auténtica», a la consideración de Su Santidad. «Su Santidad, visto y considerado por sí mismo todo lo que se debía ver y considerar, después de haber gozado no menos con las justas sentencias de los jueces que con las respuestas modestas y sabias del mismo siervo de Dios, por fin juzgó que debía declarar y declaraba, que el siervo de Dios Juan de Avila, entonces Bachiller, y después llamado el Maestro, el día 5 de junio de 1533, por sentencia definitiva de todos los jueces, nemine discrepante, fué absuelto de aquel juicio, y declarado inmune de delito, imponiéndole solamente (por ser, conforme al Apóstol, deudor con los sabios y los insipientes) que, en adelante, en sus sermones y conversaciones, usara de la mayor cautela y circunspección, y explicara, donde había predicado, ciertas proposiciones, de manera que aun el pueblo rudo entendiese que en ellas no hubo ni había error ninguno, y no quedara, ni aun para los débiles, ocasión ninguna de escándalo por la cizaña de torcidas interpretaciones e inteligencias sembradas por el hombre enemigo. Y además, que del proceso ofensivo, a juicio de los mismos Jueces, ni se probó ni se puede probar nada contra él. Y en cambio, por el proceso defensivo, no sólo no quedó, o queda, oscurecido el fulgor de sus virtudes, sino que brilla más claramente, por el testimonio concorde de muchos que testifican aun de actos peculiares de las mismas».—Sigue una enumeración de estos actos basada en el resumen que antes hemos copiado, y termina así el decreto: «En fin, la fama de santidad y el tenor de vida era tan ejemplar, que brillaba para los demás como ejemplo de virtud, y se creía ya entonces que había de ser llamado grande en el cielo, puesto que a una mano obraba y enseñaba.—Declaradas por deber y equidad estas cosas, como era razón, Su Santidad mandó que este Proceso, cerrado, se enviase al Santo Tribunal de España; y que en adelante los Promotores de la Fe no buscaran en él otra cosa ninguna: hoy, día 3 de abril de 1742».

Con tan autorizadas palabras debiéramos dar fin a este ya largo estudio; pero no renunciamos a poner de relieve algunos datos que del precioso documento estudiado se deducen para la vida de nuestro Beato.

VIII. *Datos para la vida del Beato Avila que constan o se deducen de este estudio*

1.—Fué acusado ante el Tribunal de la Inquisición el año 1531, de algunas proposiciones que se pretendían menos conformes con nuestra Santa Fe: no precisamente de luteranismo.

2.—Fué puesto en las cárceles de la Inquisición, probablemente en 1552: antes de dar la orden de prisión, era necesario formar el proceso informativo, que podía ser largo.

3.—En diciembre de 1552 según la interpretación más probable del texto, se le recibió la declaración, en que responde al interrogatorio sacado, al parecer, de la acusación fiscal.

4.—La causa, según el Extracto de la Congregación de Ritos, se votó el 16 de junio de 1533, el mismo día en que acabaron de ver el Proceso los que habían de votarle.

No mucho después, dióse la sentencia absolutoria y definitiva por unanimidad.—En el decreto impreso de la Sagrada Congregación de Ritos (Roma 1742) se dice que la sentencia se dió el 5 de junio: acaso debió decirse que el 5 de julio.

5.—En un resumen de los datos favorables al siervo de Dios que constan en el proceso defensivo se dice: «Estaba el siervo de Dios entonces en edad de 33 años; por donde este proceso puede servir como prueba de su santidad en aquel tiempo». El proceso defensivo se hizo después de diciembre de 1532; es decir prácticamente en 1533: era lo último que en las causas se hacía: la defensa. A ese año 1533 pudiera referirse aquel «era entonces»: es decir, cuando se daban de él estos laudatorios testimonios. Según eso, el siervo de Dios habría nacido, como muchos dicen, en 1500.

Pero acaso es más probable que ese dato le tomaran los que hicieron nuestro Extracto, de las declaraciones ordinarias hechas por el siervo de Dios sobre su familia, vida, edad, contestando a las preguntas que se llamaban generales, y se hacían a todos. Así, por ejemplo, Fray Luis de León, en una de las primeras audiencias, «según costumbre, hace una breve relación de su familia y de su vida hasta los 14 años en que entró en la religión agustina».—En esa relación se hace constar, sin duda por dicho del interesado, que era «de edad de cuarenta e cuatro años, poco más o menos tiempo».

Algo parecido hubo de hacer el Beato Avila en diciembre de 1532, o mejor, algo antes, cuando, a poco de ser encarcelado, en las primeras audiencias se le tomaron las declaraciones ordinarias. La declaración de di-

ciembre de 1532 es, según hemos dicho, la que hizo después de la acusación fiscal respondiendo a los capítulos en ella contenidos. Por consiguiente parece que, a fines de 1532, Avila tenía «33 años poco más o menos» y según eso habría nacido en 1499. [50]

6.—En 1529 había estado ya de temporada en Ecija. En efecto, dice él mismo en la declaración que hizo según parece en diciembre de 1532, que las visitas a la Beata de Sevilla habían ocurrido hacía tres años.

7.—Por entonces, y con ocasión de estas visitas, se le instruyó un proceso por el Vicario de Ecija, en que declararon siete testigos y de que nada resultó contra él. El Proceso se había incorporado al de la Inquisición.

8.—En Ecija predicó en la parroquia de Santa Cruz y también en la plaza de San Francisco. Una vez, al menos, predicó en la dominica infraoctava del Corpus y del Santísimo Sacramento, que estaba expuesto. En la plaza debió de predicar sobre la primera bienaventuranza: *Beati pauperes* y sobre el texto: *En verdad os digo que los ricos difícilmente entrarán en el reino de los cielos.* Tal vez predicaba aquí y en otras partes dos veces al día. El concurso a sus sermones era grande, quedando, cuando él predicaba, vacías las otras iglesias.

9.—Debía de frecuentar la casa de Antonio Aguilar, cuya mujer se llamaba doña Mayor Córdoba; y acaso se hospedaba ya entonces, como, según Granada, se hospedó después, en casa de Tello de Aguilar y de doña Leonor de Inestrosa, grandes devotos suyos. Directamente no se habla en el proceso ni de doña Sancha Carrillo ni de su familia, sus padres y hermanos.

50. Alguna luz sobre la cronología de las diferentes fases en el proceso del Beato Avila podrá dar la del proceso de Fray Luis de León, publicado en los tomos X y XI de *Documentos inéditos para la Historia de España*.—Fray Luis de León fué puesto en las cárceles inquisitoriales de Valladolid, *el* 27 *de marzo de* 1572, por la tarde: el día antes, se había dado la *orden de prisión*. Pero las declaraciones de los testigos en el proceso informativo habían comenzado *el* 17 *de diciembre de* 1571 (*Documentos*, X, 5) y ya *antes de las vacaciones de aquel año*, que sería por junio o julio, dice Fr. Luis que «comenzó a entender que fray Bartolomé de Medina, fraile dominico trataba de poner algún escrúpulo en sus proposiciones acerca de la Vulgata y en los Cantares que declaró en romance» (*Ib.* p. 185).

La audiencia primera, en que Fr. Luis hace relación de su vida y familia, se tuvo el 15 *de abril* del mismo año (*Ib.* 180-183).

La acusación fiscal, *el* 5 *de mayo* por la mañana (Ib. 205 ss.).

En esa misma audiencia comenzó el reo a responder de palabra a los capítulos de la acusación, y acabó de hacerlo por la tarde. A continuación: «Fuéle mandado dar traslado [de la acusación] y nombrósele por letrado al Doctor Ortiz de Funes, al cual se mandó llamar para la primera audiencia».—«Llevó el reo la acusación y cuatro pliegos de papel».—Siguen una serie de escritos del reo, ampliando y puntualizando las respuestas que dió de palabra a la acusación del fiscal (Ib. 218-229).

A 10 *de mayo*, los Inquisidores acordaron que «debían de recebir e recebían a ambas partes a la prueba de lo por ellos dicho y alegado» (Ib. p. 230).

10.—En la casa donde se hospedaba se reunían al atardecer algunos niños del pueblo, a quienes enseñaba la doctrina. Allí mismo, a personas mayores, hombres, y también mujeres, les enseñaba a meditar, sobre todo de la Pasión del Señor. Como surgieran algunos inconvenientes, buscó un maestro que enseñara la doctrina a los niños.

11.—En Alcalá de Guadaira debió de predicar una Cuaresma, pues consta que predicó del evangelio de las tentaciones (primer domingo) y del evangelio de la Samaritana (viernes de la tercera semana). También predicó allí en la fiesta de San Pedro, no sabemos en qué año: probablemente antes de 1531, o en 1531.

12.—El clero de Alcalá de Guadaira dió, a favor del siervo de Dios, un Memorial que también se hallaba incorporado al Proceso.

13.—Ya para entonces, había compuesto un libro sobre el modo de rezar el Rosario. El también lo rezaba y había distribuído muchísimas «coronas» compradas por él.

14.—Había explicado a discípulos suyos algún pasaje al menos de la epístola a los Hebreos. Lo dice él con estos términos: «que, explicando él a sus discípulos aquel texto de San Pablo: *Impossibile est...*», etc.

15.—Tanto en la votación de la causa como en la sentencia, no se le da sino el título de Bachiller: el Bachiller Juan de Avila, sin ninguna otra añadidura.—En el Decreto de la Sagrada Congregacióu de Ritos de 3 de abril de 1742, dado después de examinar el proceso autenticado de la Inquisición, se le nombra «Juan de Avila, entonces Bachiller, después llamado Maestro».

16.—En el mismo decreto se dice que el siervo de Dios había sido *delatado* a la Inquisición cuando tenía 33 años de edad: «annum aetatis agens tunc trigesimum tertium». La delación se hizo en 1531; pero las declaraciones del siervo de Dios, *de donde se hubo de tomar ese dato,* debieron de hacerse a fines de 1532. Según eso, a fines de 1532, el Beato tendría 33 años y habría nacido a fines de 1498 o principios de 1499.

Sólo *el 3 de marzo de* 1573 se hace la *primera publicación de testigos,* que Fr. Luis pidió repetidas veces, por considerarla necesaria para su defensa (pp. 260-287). Fr. Luis responde primero de palabra a los dichos de cada testigo. Segunda publicación de testigos *sobrevenidos,* 3 de abril de 1573, a los cuales responde también de palabra (307-311).

Amplia defensa, escrita de su mano, después de la publicación de testigos, presentada *el* 14 *de mayo de* 1573 (317-388).

Siguen otros muchos alegatos y pedimentos de Fray Luis, con otras audiencias y diligencias, cuyo resumen puede verse en Cappa, *La Inquisición española,* pp. 273-282.

Vienen por fin los *Votos* (*Documentos inéditos,* XI, pp. 351-353), la *Sentencia* dada por el Consejo de la Suprema en 7 de diciembre de 1576, y la *Pronunciación,* por los Inquisidores de Valladolid, de dicha *Sentencia* (pp. 353-357).

17.—Un resumen que se hace al fin de las declaraciones, sacado de las que hicieron los testigos de la defensa, nos dirá la fama de siervo de Dios y de varón apostólico que ya en esa edad gozaba Juan de Avila. Héle aquí:

«Los 55 testigos examinados en el proceso defensivo, tributan grandes alabanzas al siervo de Dios, atestiguando todos el gran celo que tenía de la salvación de las almas, el fervor con que predicaba, el fruto que recogía, viéndose una gran mudanza de costumbres. Deponen del buen ejemplo que daba; que no recibía limosnas ni por las misas ni por los sermones; y la gran caridad que tenía con los pobres». Se cuenta en particular la caridad con el sacerdote pobre a quien dió su vestido de paño, quedándose él con el de estameña, y se concluye: «Era el siervo de Dios entonces de edad de 33 años; por donde este proceso puede servir como prueba de su santidad, ya en aquel tiempo».

Y con esto damos por terminado este nuestro estudio.

Creemos haber dado, con él, alguna nueva luz en la vida del Beato JUAN DE AVILA.

DOCUMENTOS

EXTRACTO DEL PROCESO DE LA INQUISICION CONTRA EL B. JUAN DE AVILA HECHO EN LA CONGREGACION DE RITOS

ORIGINAL ITALIANO

ARCHIVO DE LA S. CONGREGACION DE RITOS 239

Damos los documentos de este Extracto, no por el orden con que se hallan en el cuaderno 239, sino por el de su natural aparición: I. Interrogatorios y declaraciones.--II. Defensa.—III. Voto de los Inquisidores y Sentencia.—IV. Minuta o borrador del Decreto de la Congregación de Ritos (1742).—V. Decreto de dicha Congregación

I

INTERROGATORIOS Y DECLARACIONES

COSTITUTO DEL VEN. SERUO DI DIO GIOUANNI AUILA RICEUUTO NEL TRIBUNALE DEL S. OFFICIO DI SIUIGLIA

Bmo. Padre: Nell'anno 1531 fù accusato nel Tribunale de la S. Inquisizione di Siuiglia il Ven. P. Mro. Giouanni Auila di alcune proposizioni, che si pretendeuano non uniformi alla nostra S. Fede, e fatto il processo e posto il Seruo di Dio nelle carceri, nel messe di Dicembre dell'anno 1532, fù riceuuto il di lui costituto.

Le proposizioni sopra le quali fù interrogato, e le di lui risposte sono le seguenti: process. fol. 37 e seguenti.

1. Fù interrogato perchè una uolta dicesse, se un vomo si confessa, e si comunica nell'articolo di morte, e chiede misericordia al Signore, se dopo torna a peccare, benche chieda misericordia al Signore, non si potrebbe saluare, e sarebbe disperata la sua salute.

Questo carico fatto al Seruo di Dio nello Processo informatiuo se fonda nella deposizione di Andrea Martel giurato di Ecixa, fol. 2, 6, 7: dicendo che ciò disse nella casa di Antonio di Aguillar presente il sud.° Antonio, Francesco di Aguillar e Filippo lauoratore.

Filippo lauoratore esaminato fol. 3 e 9, rispose che fù presente al discorso, ed intese che dicendo al Seruo di Dio il sud.° Martel, che chiedendo nell'articolo di morte perdono a Dio si sarebbe saluato, li rispose che ciò era impossibile.

Francisco di Aguillar, in una lettera all'Inquisitore, scrisse di non essersi trouato presente a questo discorso. Proces. fol. 9.

Antonio di Aguillar scrisse che non intese queste parole. Proces. fol. 10, t.°.

Il seruo di Dio rispose di non auer detto mai una tale proposizione, e che hà creduto, e crede il contrario, e che così hà insegnato, e praticato con assoluere i penitenti, i quali si erano prima confessati nell'articolo di morte, e poi guariti erano tornati a cadere.

Ed in comprouazione di questo suo sincero sentimento allegò che spiegando egli a suoi scolari il testo di S. Paolo in epist. ad Haebreos cap. 6: *Impossibile est* etc; l'auea spiegato, che ò si può intendere de'battezzati, cioè che il Battesimo non si può reiterare, come lo spiegano molti Dottori; o pure, se si spiega che S. Paolo parli della penitenza, allora la parola impossibile si spiega per difficile. Che, auendo saputo che un certo Martel si era scandalizato di questa dottrina, egli lo trouò, e parlando seco, gli spiegò la proposizione, cioè che uno facendo nell'articolo di morte uera penitenza si sarebbe saluato; ma, se per tutta la uita suà auesse menato una uita cattiua, era cosa molto difficile e dubbiosa il poter fare nell'articolo di morte una uera penitenza.

Nel defensiuo fù esaminato il sud.º Francesco di Aguillar, il quale conferma di non essersi ritrouato presente al sud.º discorso; ma, se il seruo di Dio auesse detto ciò che inferisce il Martel, l'aurebbe saputo dal suo Fratello e cognata, che si trouarono. Proc. fol. 129.

Antonio di Aguillar, Proces. fol. 115, depone che non si ricorda delle parole precisse, che furono dette dal seruo di Dio e dal Martel in quel discorso; ma che è certo che il seruo di Dio non disse alcuna parola contra la nostra S. Fede; altrimenti li auerebbe fatta specie, e se ne ricordarebbe. Dice ancora che Filippo lauoratore è un pouer'vomo mantenuto dal Martel, e che non fù presente al discorso.

Pietro Lozano, Maggiordomo di Aguillar, depone di esser stato presente al discorso, e che il seruo di Dio non disse le parole che riferisce il Martel; il quale uolendo contrastare col seruo di Dio, esso si rideua della di lui ignoranza. Proces. fol. 80, e che il detto lauratore non ui fù presente.

Concorda in tutto con questo testimonio Da. Maior Cordoua, moglie di Antonio di Aguillar. Proc. fol. 136.

Prouò il seruo di Dio, che il sud.º Martel è suo nemico, e che è di cattiui còstumi, como sopra l'articolo 63 e 65 lo deposero il 6.º testimonio fol. 88 a tergo, l'XI fol. 98, il XXI fol. 108, il XXVI fol. 115, e il XL fol. 128.

Prouò ancora, che il d.º Filippo lauoratore è vomo pouero, che serue il d.º Martel, è molto semplice. e facile a corrompersi, come lo depongono l'XI sopra il 73 articolo fol. 99; il 23, fol. 113, dicendo che per una tazza di uino era capace de giurare in falso; il 40, fol. 129.

Prouó ancora che spiegando il testo di S. Paolo aueua data l'interpretazione riferita nella sua risposta, come sopra il 34 articolo lo depossero il 5.º testimonio fol. 84; il 7.º, fol. 90; il 12, fol. 100, et il 13, fol. 102.

2.º Che auesse detto, che quelli che si brugiano per ordine del S. Offizio erano martiri, e che la sua anima fosse como la loro.

Si fonda nella denunzia di Eleonora Gómez di Montenusso, fol. 1, e di Onofrio Sánchez de auditu incerto. Esaminata nella informazione la d.ª Eleonora depose che confessandosi col seruo di Dio, l'aueua interrogata, se portaua odio ai confessi nel Sac. Tribunale, ed auendoli essa risposto di si, il seruo di Dio gli soggiunse, che molti, i quali si brugiauano erano martiri, e che fosse la sua anima come la loro.

Il testimonio 22 sopra il 91 depone, che questa Donna è sfacciata e leggiera, e che si pregia di auer contese con i confessori.

Rispose il seruo di Dio che alcune uolte predicando, e ne priuati discorsi, aueua detto che quelli i quali con pazienza soffriuano la morte datali dalla Giustizia, se moriuano con la fede ed in grazia, poteua quella pena esserli come martirio; e che si grande poteua essere la pena da loro sofferta ed il loro pentimento, che dalla forca se ne uolassero al Cielo; e che auerà detto il medesimo de'sentenziati dal S. Officio; e ciò per indurre i condannati ad auer pazienza, e a non portare odio a'Giudici.

Prouò nel defensiuo il seruo di Dio che parlando de'condannati dal Tribunale dell'Inquisizione, soleua dire, che alcuni di loro poteuano auere tanta contrizione de'loro peccati, e tanta pazienza, che dal patibolo uolassero al Cielo, come sopra il 52 art.º così deposero auerlo inteso il testimonio VI, Proces. fol 88; il XVII, fol. 106; il XXII, fol. 112, ed il XXIX, fol 118.

Prouó ancora di essere stato solito di obbligare i suoi penitenti a denunziare al S. Officio quelli che proferiuano qualche proposizione sospetta, come sopra il 53 art.º affermano il IV, fol. 83, t.º; il VI, fol. 88; il X, fol. 92, t.º, ed il XXII, fol. 112.

3.º Fù interrogato se credeua che i brugiati per ordine dell'Inquisizione fossero martiri.

Rispose che daua la maledizione ad un tale martirio; perche il uero martirio è il morire per confessare la Fede di Gesù Cristo: ed all'incontro questi moriuano por negarla; e che molte uolte hà predicato che senza la fede è impossibile il saluarsi; onde molto meno poteuano chiamarsi martiri i sudetti.

4.º Fù interrogato, se nelle confessioni o fuori, aueua dimandato ad alcuno, se portaua odio a'penitenziati del S. Officio.

Rispose che molte uolte, confessando, hà fatto al Penitente questa richiesta: cosí ancora se portaua odio a'discendenti da'mori, per auere inteso che alcuni non li hanno per loro prossimi; e ancora, per reprenderli, acciò non chiamino i battezzati descendenti dagl'Infedeli, cani Mori ò Giudei (come pur troppo da' loro Padroni sono chiamati con questi nomi), succedendo da questo disprezzo, che alcuni Infedeli non si curauano di farsi Cristiani; e che una tale demanda la faceua solo a chi stimaua che ne aussero bisogno.

5. Fù interrogato, se, spiegando la S. Scrittura con un'autorità di S. Agos-

tino, aueua detto: Un'altra esposizione migliore io potrei dare, ma, per esser mia, non la uoglio dire.

Il Curato Onofrio Sánchez, Proces. fol. 9, depose di auerlo inteso nel primo sermone che fece nella Chiesa di C. Croce di Ecixa.

Rispose non ricordarsi di auer detto simili parole, e solo crede che, esponendo qualche testo della Sac. Scrittura coll'autorità di qualche S. Padre, possa auer detto: Un'altra buona spiegazione potrei io dare; ma, per esser mia, non la uoglio dire.

Prouò il seruo di Dio che il d.º Curato era suo nemico, e continuamente diceua male di lui, mosso dall'inuidia, mentre alle sue prediche non ui era più concorso, andando il popolo ad ascoltare il seruo di Dio, come sopra l'art.º 75 l'attestano il 4.º, fol. 83; l'8.º, fol. 93; il 21, fol. 109, et il 29, fol. 118.

Parimente prouò, che la dottrina che predicaua era sana, e di profitto, e conforme all'insegnamenti de'SS. Padri, come sopra il 37 art.º l'asseriscono il 7.º, che è Theologo, fol. 91 et il 12, fol. 100.

6.º Fù interrogato per qual fine disse che il Paradiso era per i poueri e contadini, che uiuenano con le loro giornate; e che a'ricchi era impossibile saluarsi, e che sconfidassero pure di andare al cielo, o altre parole simili.

Si apoggia il carico alla deposizione di Antonio di Oblos, fol 12; Martino di Siuiglia, fol. 13, e Giouanni Espinosa, fol. 16. Cristoforo Maiorda, Proces. fol. 34 t.º: quali dicono di auerlo inteso mentre il seruo di Dio predicaua sopra un poggio nella Piazza di S. Francesco.

Il sud.º Martino di Seuiglia esaminato avanti il Vic.º di Ecixa, proces. fol. 32, a t.º, dichiarò che il seruo di Dio, predicando il riferito sermone, mai aueua detto, che tutti i ricchi si dannano, ma si ristrinse a quelli, che non uoleuano far limosine; e che esso testimonio cosí l'affermò auanti il p.º Giudice, il quale non uolle scriuere la sua deposizione con questa distinzione.

Rispose che, predicando in Ecixa sopra quelle parole dell'euangelio; Beati i poueri di spirito; dopo d'auer detto che s'intendeuano degl'umili secondo il sentimento di molti dottori, spiegò ancora che, secondo altri, s'intendono di quelli che si erano spogliati delle ricchezze per amor di Cristo; e spiegando il testo dell'euangelio: In uerità ui dico che i ricchi difficilmente entreranno nel Regno de' Cieli, disse che l'auere abondanza di ricchezze era più pericoloso che auerne mediocremente, o esserne senza. E parlando de'poueri buoni disse che di loro era il Regno de'Cieli, come l'insegna l'euangelo; i quali uolontieri sogliono ascoltare la parola di Dio per non auere tanti impedimenti come i ricchi ed i nobili, come afferma S. Gregorio; e cosí successe a Cristo, il quale non fù riceuuto dalle persone di distinzione, come egli dice: Iu ueritá ui dico che i publicani e le meretrici uí precederanno nel Regno de'Cieli; e così ancora auenne a S. Giouanni. E per questo allora, nel sermone, auerà facilmente detto, che questi poueri lauoratori e contadini entreranno nel regno de'Cieli. Disse ancora di essere informato che in Ecixa, auanti che egli predicasse, i poueri patiuano

un'estrema necessità, e che alcuni mangiauano erbe, di cui era stato assicurato da persone di uista onde stimò necessario di reprendere i ricchi, i quali, potendo, non ui dauano rimedio, sapendo una tanta necessità; e così disse che i ricchi i quali poteuano e non ui rimediauano erano cattiui ed occisori de'poueri; e si non si fossero emendati, si licenziassero pure dal Cielo, o altre simili parole; ed in fine conchiuse, che il ricco buono ed il pouero buono se possono saluare.

Nel defensiuo il seruo di Dio prouò colla deposizione di più testimonii presenti al d.° sermone, che egli parlò colla riferita distinzione fra i ricchi buoni che faceuano limosine, ed i ricchi cattiui che non le uoleuano fare; e che questi erano minacciati da Dio, allegando alcuni testi della S. Scrittura; e che parlò in tutto il sermone conforme all'euangelo, come sopra il 44.° art.° depongono il 5.° testimonio, fol. 85, il quale dice di auer esso auuertito il seruo di Dio delle necessitá de'poueri in quella città; il 6.° fol. 87, a t.°; il 7.°, fol 91; il 12, fol. 101; il 13, fol 102, a t.°; il 14, fol 103; il 15, fol. 104; il 17, fol 105, a t.°; il 18 fol. 107; il 22, fol. 111. t.°.

7.° Fù interrogato per qual causa disse: Questo che ui dico è uerità; e se non è uerità, Iddio non è uerità.

Il carico si fonda sopra la deposizione di Antonio Dessos, fol. 4 et 11 a t.°, il quale depone che, predicando il seruo di Dio, disse: Quello che ui dico lo ritrouerete in S. Giouanni ed in S. Matteo: questo che io ui dico è uerità, come Iddio è uerità; e se questo non è uerità, ne meno Iddio è uerità.

Rispose che precisamente di ciò non si ricorda; crede bensì, che, dichiarando alcune parole della Sacra Scrittura, specialmente dell'euangelo, e uolendo che dagli auditori fossero riceuute con intiera fede e senzo alcun dubbio, auerà detto: Ciò che ui dico è parola di Dio, e non parola di vomo; e, credendolo, credete a Dio che è verace; il quale è tanto uerità, che se non fosse uerità, non sarebbe Dio; e perciò auete da credere alle di lui parole come a cosa sua: e che stima d'auere ciò detto alcune uolte, quando conosceua il bisogno di incaricare molto la uerità di qualche Diuina parola.

8.° Fù interrogato per qual causa, predicando sopra il Vangelo della Samaritana disse, che S. Giouanni, quando scrisse che Cristo sedeua sopra il pozzo, pensaua ad altra cosa.

Cosí lo denunziò il medico Antonio Flores, proces. fol. 23, di auerlo inteso dal seruo di Dio, mentre predicaua in Alcalá di Guadaira.

Rispose che, spiegando in Alcalà quel Vangelio, che Cristo nell'ora di sesta sedeua sopra il pozzo e si riposó, disse che questo era il senso litterale; e poi soggiunse, che si poteua applicare alla passione del Signore; ed allora riuoltandosi a S. Giouanni disse: ¡O fortunato euangelista, chi allora auesse ueduto il uostro cuore, mentre io piamente credo, che scriuendo questo ui sarebbe ricordato della passione a cui ui trouaste presente! E questo lo disse lodando S. Gio-

uanni, il quale in quella narrazione auerà saputa contemplare la passione del Signore, la quale noi, sapendola, non la contempliamo.

Contra questo medico ui è in processo, fol. 22, una lettera del Parroco all'Inquisitore, e lo denunzia di alcune proposizioni contra Fidem; e dice che mosso, ò dall'inuidia, o dal Demonio, procuraua d'impedire il frutto che il seruo di Dio faceua colle sue prediche.

Il sud.º Parroco esaminato, process. fol. 44, riferisce di auere inteso il sermone del seruo di Dio sopra il vangelo di la Samaritana di cui parla il medico, e dice che fece la spiegazione con i termini che dal seruo di Dio si riferiscono sopra questo interrogatorio.

Lo stesso depone il sacerdote Martino Castello, fol. 45; e ui è un memoriale di tutto il Clero, fol. 47, in cui si dice, che il seruo di Dio con i suoi sermoni e consigli fece un gran frutto in d.ª villa, e col buon'esempio che daua.

9.º Fù interrogato per qual causa disse che non si marauigliassero che il Signore si comunicasse ad una Donna, quando ueniua ogni giorno nelle mani de'Sacerdoti.

Così lo depose il Curato Gio. Alonso Negrillo, Process., fol. 14; e de auditu da questo, Onofrio Sánchez.

Rispose il seruo di Dio di non essere mai stato amico, conforme non è, di persone che facilmente credono alle riuelazioni, e che così lo hà predicato, auuisando che non li dassero molto credito, particolarmente trattandosi di Donne; e dice di apuer detto, che non si marauigliassero in sentire che il tale á auute riuelazioni, per essere così grande la bontá di Dio, il quale ogni giorno uiene in mano de'sacerdoti; e che questo è più certo che le riuelazioni che si raccontano.

Il testimonio 8, fol. 93, ed il 9.º fol. 95 sopra l'art.º 83, depongono che il Negrillo aueua cattiua uolontà contro il seruo di Dio.

Vi è la deposizione di Agnese Fernández, la letterata, fol. 111 a t.º, sopra l'art.º 42, la quale dice, che il seruo di Dio più uolte l'ha consigliato a non dare facilmente credito alle riuelazioni, per esser cosa pericolosa.

10. Fù interrogato per qual causa disse che l'orazione deue esser mentale.

Questo carico si fonda sulla deposizione del curato Gio. Pérez de Roxas, process. fol. 14, a t.º, e 15; che asserisce che il seruo di Dio dicesse che laciassero questi Pater et Aue, e si ritirassero in un cantone della casa a contemplare Iddio.

Rispose che molte uolte hà consigliato i Cristiani a recitare le orazioni uocali, ed ha distribuito moltissimi rossarii da esso comprati, conforme egli ancora lo recita; ma così in publico come in priuato hà insegnato che la più pro-

pria orazione è la mentale, per esser opera dell'intelletto, ma non per questo con tacciare l'orazione uocale.

Nel defensiuo si proua, che il seruo di Dio non sconsigliaua la recita delle orazioni uocali; e che in molte parti aueue dispensato corone e librì diuoti; e che aueua composto un libro sopra il modo di recitare il Rosario, come lo depongono il testimonio 6, fol. 88 sopra il 55 e 56 art.°; il 12, fol. 101; il 17, fol. 106; et il 22, fol, 112.

11. Fù interrogato come intese che Cristo staua nel Sacramento come un vomo colla faccia coperta.

Questo lo depone Onofrio Sánchez, de auditu dal sacerdote Giouanni di Palma, il quale esaminato process., fol. 18, dice che il seruo di Dio predicando disse, che non doueuamo adorare la bianchezza, la rotonditá, ma Iddio uero, che si staua sotto quelli accidenti; il che giudicò esse testimonio ben detto, e così lo raccontó al sud.° Onofrio.

Rispose, che predicando in Ecixa la domenica fra l'ottaua del Corpus Domini, stando il SSmo. Sacramento esposto in una machina, riuoltò a lui le parole dicendo: ¡O Signore, quando abbiamo da uedere la uostra faccia chiaramente, e quando si hà da leuare questa coperta per la quale ora ui uedemo sacramentalmente per fede, e non di faccia a faccia, come ui uederemo in Cielo!

12. Fù interrogato come intende che sia meglio dare limosine, che lasciare capellanie.

Il sud.° Onofrio Sánchez depone di auere inteso da Gio. Alonso Negrillo, che il seruo di Dio aueua fatto riuocare una cappellania a Pietro Sámchez Marín. Ma il Negrillo, in suo esame, niente dice di questo, ed il sud.ª Marin esaminato fol. 16, dice non ricordarsi di apuer mai auuto un tale consiglio dal seruo di Dio, ma che, di sua uolontà, stimò meglio lasciare la sua roba ad alcuni suoi parenti poueri ed orfani.

Rispose che predicando sopra quel passo: «Misericordia uoglio e non sacrifizio», disse, che non si deue intendere del sacrifizio della missa, per essere molto eccellente, ed, offerendosi per i miserabili, anch'esso è misericordia; e che mai hà detto che simpliciter sia meglio dare limosine che lasciare cappellanie. Ma secondo le circonstanze de'casi particolari, e perche in alcuni luoghi ui sono sufficienti messe ed estrema necessità ne'poueri o nelli descendenti e parenti, può essere che abbia detto e consigliato, e così lo farebbe di nuovo, che i danari si lasciassero per altre opere buone, e non per le sole cappellanie.

13. Fù interrogato per qual causa disse, che la SSma. Vergine, prima di concepire il suo diuino Figlio, aueua peccato uenialmente, perche nessuno, nè meno la med.ª Vergine fù libera del peccato ueniale.

Questo carico si appogia sulla deposizione del sud.° medico Florez, le di cui qualità si sono indicate nell'interrogatorio 8.°; di-

cendo che il seruo di Dio ciò disse in una predica in Alcalà, process., fol. 22.

Rispose che, moltissime uolte, predicando à detto che nostra Signora fù libera da ogni colpa, così originale, come mortale e ueniale; di cui ui saranno moltissimi testimonii; e che esso seguendo la sentenza di S. Tommaso disse, che non li fù leuata l'inclinazione del peccato originali fino all'Incarnatione del Verbo, e che fin a quel tempo, per quanto era dalla sua parte, auerebbe uenialmente peccato, se non fosse stata preseruata con una grazia abondante concessali per i meriti di Gesù Cristo; ed in fine asserì che mai cadde in peccato, allegando l'autorità di S. Agostino.

Il Parroco di Alcalà, che dice di essere interuenuto a tutti i sermoni del seruo di Dio in d.ª villa, attesta, fol. 44, di non auerli mai intesa una tale proposizione, ma tutto l'opposto, cioè che la SSma. Vergine fù libera da ogni colpa; e due altri testimonii, fol. 45, confermano di auerli sempre inteso predicare in Alcalà sana dottrina.

14. Fù interrogato perche disse che quando il Demonio mostrò a Cristo i Regni del mondo, poteua esser seguito per arte magica.

Di questo ancora n'è testimonio il sud.º Medico Flores.

Rispose che non si ricorda come e per qual fine lo disse; e ciò che disse non sarà stato di sua propria testa.

15. Fù interrogato che ui è informazione, che in Ecixa ed in altri luoghi, faceua unione secretamente di gente, e predicaua; e poi faceua leuare il lume e restauano in contemplazione: che dica come fù questo.

Nel informatiuo ui è la deposizione del chierico Francesco Hortoz, fol. 16, a t.º, il quale dice di essersi ritrouato due uolte presente a questo esercizio, e che intese dal seruo di Dio buone cose, e di profitto, e che poi rimasero all'oscuro per un quarto d'ora, facendo orazione.

Rispose che ne'luoghi doue ha dimorato, hà molto trauagliato di giorno e di notte nel dicchiarare la parola di Dio a chi lo ueniua a ritrouare; e ciò di cui è interrogato succese in Ecixa; poiche, auendo un grande desiderio d'insegnare a'Fanciulli la dottrina cristiana, i quali per essere di giorno occupati, ò ne'lloro lauori, ò nelle scuole, ueniuano a ritrouarlo al calare del sole; e glie la spiegaua, corregendo ancora colla sferza i mancamenti da loro fatti in quel giorno; e uenendo assieme con essi i loro Padri, e ritrouàndosi i Signori di casa con la seruitù, daua anche ad essi qualche buono insegnamento, e specialmete, che impiegassero qualche spazio di tempo nel giorno in meditare la passione del Signore, ed acciò l'imparassero; giache diceuano di non auerlo mai nè inteso, nè praticato, leggeua un passo della passione; e poscia restauano un poco meditandola; ed acciò conoscessero che non era impedimento l'esserui poco lume, ordinaua che si ponesse la candela un poco al coperto, di maniera che non restasse la sala, nè del tutto oscura, nè del tutto illuminata; ma esso

non badaua questo: li fù però detto che la candela alcune uolte era rimasta spenta. Che ciò se praticaua con tutta l'onestà alla presenza de'Padroni di casa, di tre o quatro uomini di fuora, e de'ragazzi. Ma, auendo inteso che da alcuni si mormoraua come di cosa nuova, e anche perche principiato ad interuenirui alcune donne, alle quali per altro aueua detto che non ui uenissero, lasciò di fare quello esercizio, e trouò uno che facesse la scuela a'ragazzi.

16. Fù interrogato, che ui è relazione, che molte uolte si retirò in Ecixa con una Beata che rimaneua tramortita, e che dica la uerità come la cosa passaua.

Nel processo del Sto. Officio ui è inserito un'altro processo fatto dal Vicario dell'Ordinario in Ecixa, fol. 25, in cui sono esaminati sette Testimonii, che depongono che, remanendo alcune uolte la Beata di Siuiglia tramortita, la quale abitaua in casa di Donna Caterina d'Ouiedo, si mandaua a chiamare il seruo di Dio, il quale la consolaua; ed il sud.° Vicario non fece altro passo dopo intesi i Testimonii.

Rispose che il Vicario di Ecixa prese sopra di ciò informazione. e ritrouó che non ui era cosa di male, come in fatti non ui era, e che ció successe tre anni sono.

17. Fù interrogato come intende che le Donne possino del proprio fare limosine, anche col uendere i proprii ornamenti.

Ciò depose Onofrio Sánchez, di cui si è parlato nel 5.° capo.

Rispose il seruo di Dio, che ui sono alcuni casi, ne'quali le donne senza licenza de'loro mariti [possono fare questo]; e sono in caso di estrema necessità, se aussero beni estradotali; ò pure se fosse poca la quantità; e se di ciò hà parlato. sarà stato con questa spiegazione conforme al sentimiento de Dottori.

Prouò il seruo di Dío di auere insegnata la dottrina che accena in questa sua risposta, conforme sopra l'art.° 41, lo depongono il 6 testimonio, fol. 87; il 12, fol. 101; il 54, fol. 138.

18. Fù interrogato per qual causa disse, che era Eretico chi dicesse che era migliore lo stato del matrimonio che quello della vírginità.

Rispose di auer detto che ciò era errore, e se si dice con pertinacia, poteua esser accusato per Eretico.

19. Fù interrogato per qual causa diceua che uenissero a confessarsi con lui, e non con alteri.

Di ciò non ui è alcun Testimonio in processo, che lo dica.

Rispose de no nauerlo mai detto a nesuno, ma solo dal pulpito, se alcuno se uolesse confessar seco, era pronto ad ascoltarlo.

20. Fù interrogato come diede l'assoluzione ad uno che l'interrogò come Iddio non poteua peccare essendo omnipotente.

Rispose, che Luigi Nuñez, in una pratica fuori di confessione, li fece questa interrogazione, a cui spiegó la ueritá catolica, che appunto Iddio, per esser omnipotente, non poteua peccare, e lo liberó da quell errore, nel quale era incorso, ma senza pertinacia.

21. Fù interrogato come il resuscitare cento morti non sarebbe miracolo, se non succedesse per comprouare alcuna cosa grande.

Che il seruo di Dio dicesse questa proposizione, lo depose il medico Flores, dicendo auerla intesa in Alcalà, contro il quale procede ciò che si è notato nell'interrogatorio 8.º.

Rispose, che nella predica della prima Domenica di Quadragesima disse che se una persona affermasse una proposizione, ed in comproua facesse un miracolo, allora abbiamo de credere la proposizione; ma non così, se prima fosse successo il miracolo, e poi si discesse la proposizione. E che ciò lo disse spiegando, se nostro Signore auesse conuertito in pani i sassi, per confermare che era Figlio d'Iddio, sarebbe stato bastante al demonio per poterlo conoscere.

Il Curato di Alcalà, e due altri Testimonii depongono di non auere mai inteso dal seruo di Dio proposizioni, che non fossero catoliche.

22. Finalmente fù interrogato per qual causa disse che sarebbe eresia il dire: Credo la Sta. Chiesa, senza aggiunger ui la Comunione de'Sannti, perche ui era anche la Chiesa del Demonio.

Anche questo carico s'appogia alla sola deposizione del sud.º medico Flores.

Rispose che disse che era eresia attribuire a la Chiesa la proposizione *in*: Credo in Sanctam Ecclesiam, come lo spiega S. Agostino e S. Thommaso; la quale se debe attribuire al solo Iddio. E spiegando la parola *communionem Sanctorum* disse che ui era congregazione de'buoni di cui era capo Cristo, e congregazione de'cattiui, di cui era capo il demonio, con S. Tommaso; e ciò lo disse il giorno di S. Pietro, predicando della fede di questo gran Santo.

* * *

I 55 testimonii esaminati nel processo difensiuo rendono grandi lodi al seruo di Dio, deponendo tutti il grande zelo che aueua della salute delle anime, il feruore col quale predicaua, il frutto che raccoglieua, mentre si uedeua una grande mutazione ne'costumi. Depongono del buon esempio che daua; che non prendeua limosina nè per le messe nè per li sermoni, e la grande carità che aueuà uerso i poueri. Il testimonio 10 sopra l'articolo 53, fol. 97 a t.º, dicendo che auendo il seruo di Dio due uestio, una di panno e l'altra di stamigna, essendoli capitato un pouero sacerdote, li diede la ueste di panno, restando coll'altra di stamigna; per cui patì nell'inuerno molto freddo. Era il seruo di Dio allora in età di anni 33, onde questo processo può seruire per comproua della sua santità anche in quel tempo.

II

EXTRACTOS DEL PROCESO DEFENSIVO

Bmo. Padre.

Dal processo defensiuo fatto dal Ven. Giouanni d'Auila nella causa che ebbe nel S. Officio di Seuiglia, risultano le seguenti cose a di lui fauore, comprouate colla deposizione de'Testimonii formiter esaminati.

1.° Che il seruo di Dio predicaua con gran zelo e feruore la parola di Dio, con grandissimo concorso, procurando di estirpare i vizii, e che ogni uno si dasse al seruizio del Signore. A.

A. Sopra il 2.° e 6.° articolo l'attestano il pr.° Testimonio, che è curato, e diuerse uolte lo confessò; il 5.°, il 6.°, il 9.°, 10, l'11, che aggiunge che predicaua uno e due sermoni il giorno; il 12, il 13, il 17, il 19, il 21, il 22, il 23, il 26, il 29, il 31, il 32, il 33, il 34, il 35, il 40, il 41, il 42, il 43, il 53, il 54 et il 55.

2.° Che con le sue prediche, pratiche, consigli, e coll'ascoltare le confessioni fece un grandissimo frutto, con auer tolti concubinati, giocchi e bestemmie, ed introdotto l'uso di frequentarsi i sacramenti e che molti si sono dati ad una vita molto perfetta; ed i ricchi si sono indotti a pagare i loro debiti. B.

B. Sopra il 2.° articolo, 6, 14, e 15; il 1.°, il 2.°, il 4.°, il 5.°, il 6.°, l'8.°, il 9.°, il 10, il, 11, il 12, il 13, il 14, il 17, il 19, il 21, il 23, il 24, il 25, il 26, il 29, il 31, il 32, il 33, il 34, il 35, il 41, il 42, il 43, il 53, il 54, il 55.

3.° Che introdusse l'uso di farsi questue per i poueri, colle quali ancora si sono maritate zitelle, e altre si sono fatte Religiose. C.

C. Sopra il 15 articolo, il 6.°, il 21, il 25, il 29 et il 34.

4.° Che sapendo que qualche pouero era in necessità, o da se, o per mezzo di altri, ui rimediaua. D.

D. Il 21 e 40 sopra il 53, doue dice che essendo andato a lui un Chierico con una ueste rotta, il seruo di Dio che ne aueua due, una de panno e l'altra di stamigna, gli diede quella di panno, restando con quella di stamigna, per cui patì molto freddo l'inuerno.

5.° Che si manteneuano per opera sua chierici studenti allo studio colle questue che si faceuano. E.

E. Il 6.° sopra il 15 articolo.

6.° Che aueua gran zelo della salute dell'anime. F.

F. Sopra il 2.°, il 23, il 32 et il 40; e sopra il 27, il 41; il 12 sopra il 15, doue dice che per ottenere che una donna perdonasse ad un'altra di cui era nemica, se l'inginocchiò d'auanti, e così ottene che li perdonasse.

7.° Sentendo che uno fosse caduto in peccato, molto se ne affligeba, e si rallegraua quando sentiua che fosse uscito. G.

G. Il 4.°, sopra il 4.° art.°; l'8.° sopra il 2.° e 6.°.

8.° Che era vomo de buona vita, fama ed esempio. H.

H. Sopra il 2, 6, 7, l'11, il 12, il 13, il 14, il 17, il 22, il 23, il 28, il 32, il 33, il 34, il 41, il 47, il 42, il 48, il 49, il 53, il 55.

9.° Che faceua molto frutto col suo buon esempio, mentre operaua ciò che agl'altri predicaua. I.

I. Sopra i di. articoli il 2.°, l'11, il 15, il 23, il 26, il 27, il 29, il 32, il 35, il 41, il 47, il 63.

10. Che era in concetto di un gran seruo di Dio, e de'più perfetti che fossero in quei tempi. *L.*

L. Sopra il 2.° art.°, il 4.°, l'8.°, il 15, il 23, il 26, il 41, il 51; e sopra il 6.°, il 35.

11. Che spiraua buon esempio, bontà e purità. *M.*

M. Sopra il 2.°, il 12, il 47, il 48, il 49, il 56; sopra il 7.°, il pr.°, il 5.°, l'8.°.

12. Che non si occupaua in altro che in far sermoni, dare buoni consigli a'prossimi, ascoltare le confessioni, e studiare. *N.*

N. Sopra il 2.°, il 5.°, il 9.°, il 10; e sopra l'8.°, il 19 et il 29.

13. Che uiueva molto ritirato. *O.*

O. Sopra il 2.°, il 2.°, il 12, il 43. Sopra il 6.°, il 22 e 29. Sopra il 7.°, l'8.°, il 10, e 53. Sopra l'8.° il 35.

14. Che dalla sua bocca non si udiua nè parole uiziose, nè curiose. *P.*

P. Il 9.° sopra il 2; il 19 sopra il 7.°.

15. Se alla sua presenza si uscisse con qualche parola di mormorazione, subito lo riprendeua, nè lasciaua passare auanti il discorso. *Q.*

Q. Il 27 sopra il 2.°.

16. Che era umile. *R.*

R. L'8.° Testimonio sopra l'88 art.°; il 10 sopra il 53, doue dice che non uoleua, che nelle opere che egli faceua si ponesse il suo nome, e se qualche schiauo ueniua da lui, lo faceua sedere. Il 21 sopra il 47.

17. Che era molto paziente; e offeso non si resentiua. *S.*

S. L'8.° sopra l'88; il 10 sopra il 53 art.°.

18. Che era molto pouero nel uestire, e portaua le uesti, finoche non fossero lacere. *T.*

T. Il 22 sopra il 15.

19. Che non uoleua limosine di messe, e richiesto le diceua senza di quello: nè uoleua cosa alcuna per le prediche, e ordinaua che si dassero le limosine a'poueri. *V.*

V. Il 6.° sopra il 14, art.°; il 13 sopra il 6; il 19 e 53 sopra il 7; il 22 sopra il 2.°; il 41 sopra il 47.

20. Che non uoleua regali. *X.*

X. Il 22 sopra il 15; il 41 sopra il 47, doue dice che auendo bisogno d'una beretta, e uolendogliela donare, non la uolse riceuere, e mentre celebraua gli fù tolta la sua uecchia, e posta la nuoua.

21. Che per sua industria s'introdusse d'insegnarsi la dottrina christiana a'fanciulli. *Y.*

Y. Il 27 Testim.° e 30 sopra l'art.° 47.

III

VOTO DE LOS INQUISIDORES Y SENTENCIA

VOTO DATO DAGLI INQUISITORI

Nella città di Siuiglia, nella casa Arciuescouale a 16 di Giugno del'anno 1533, li Sig^ri. licenziati Antonio del Corro Inquisitore, Gio. Francesco Themino Prouisore, Pietro del Corsal Giudice della S. Chiesa di Seuiglia, Canonici della meda et Inquisitori il M. Frà Domenico Parraga dell'Orde de'Predicatori, il Dotte Alessandro Canonico di d^a S. Chiesa, il licenciati Alonso de Castilla, e Sancio López di Otalora, Giudici de'gradi di d^a ccità; auendo uisto questo processo, oggi finito di uedere, tutto il sostanziale letteralmente, et il resto per

relazione che se ne fece, et in specie delle proue fatte per parte del Bacciliere Giouanni Auila, tutti di Sigri Inquisitori e letterati, uniformi, furono di sentimento, che il d.o Baccilliere Giouanni d'Auila fosse assoluto dall'istanza di questo giudizio, e che i Sigri. Inquisitori lo correghino, l'imponghino, e li comandino, che ne'sermoni che farà in auuenire, e fuori di quelli, osserui molto e si tamperi nel suo dire; et in specie in torno a quello che pare abbia detto dall'informazione, ponendo comparazione, e dicendo: Questo che ui dico è uerità etc.; et intorno che i Paradiso è fatto per i contadini; e che i brugiati dalla Inquisizione erano martiri; e che è eresia il dire che il ricco tiene più facilità per saluarsi, che il pouero, et altre cose non ben sonanti, quali risultano dall'Informatiuo, le quali si leuino fuori in un memoriale e si li notifichino, acciò in tempo alcuno non tocchi più quelle, ma solo per dichiararle per l'ordine che dagl'Inquisitori gli sarà dato, per euitare lo scandalo, che dal contrario potrebbe seguire.

SENTENZA

Visto da Noi Inquisitori Apostolici il presente processo, sentenziamo che il Promotor Fiscale non prouò la sua intenzione, come la doueua prouare, e per ciò la diamo per non prouata; e che il Bacciliere Giouanni d'Auila prouó le sue eccezioni e difesse, e per ciò le diamo per ben prouate, e che dobiamo assoluere come assoluemo il d.º Bacciliere dall'istanza di questo guidizio; e per quanto dagli atti risulta che il d.º Baccîliere Giouanni d'Auila, per auer parlato ne'suoi sermoni, e fuori di quelli alcune proposizioni e cose che paruero non ben sonanti, e da ciò nacque qualche scandalo e mormorazione fra alcune persone, e che per euitare la d.ª mormorazione e scandalo ed altri inconuenienti che potrebono succedere dobbiamo ordinare, come ordiniamo, che in auuneri, il d.º Bre. Giouanni d'Auila ne'suoi sermoni che farà, e fuori di quelli, osserui molto, e si temperi nel suo dire; et in specie circa le cose contenute nel memoriale contenuto in questo processo, che li sarà letto e notificato; e che non tocchi in quelle materie, ne in alcuna di quelle [se non] solo per dichiararle, come ordiniamo, che le dica e dichiari ne'sermoni nelli luoghi doue pare che le abbia dette e predicate; et in specie in Ecixa e nelle di Alcalà di Guadaira, ed in Lebroza, (?) in maniera che gli ascoltanti sapiano et intendino essendoli ben dichiarate, che non ui fù, né ui è in quelle errore, nè male intendimento alcuno; e lascino di essere collo scrupulo e scandalo, nel quale sono stati; il che gli ordiniamo che così faccia et adempisca, sotto pena di scomunica; e facendo lo contrario, si procederà contro di lui con tutto il rigore di giustizia; e con questa nostra sentenza definitiua giudicando così lo pronunciamo, sentenziamo et ordiniamo con questi scritti.

IV

MINUTA O BORRADOR DEL DECRETO DADO POR LA C. DE RITOS, EL 3 DE ABRIL DE 1742

(O R I G I N A L)

TOLETANA

Cum ageretur de introducenda beatificationis et canonizationis causa Serui Dei Sacerdotis Joannis Avila, Magistri nuncupati, et traditis ad hunc effectum Promothori fidei Processibus authoritate ordinaria super eius assertis virtutibus atque miraculis exaratis animadversum fuit servum Dei fuisse anno 1531 ad Tribunal Inquisitionis civitatis Hispalis ob quasdam praetensas erroneas propositiones delatum; de cuius Tribunalis mandato confectus fuit processus atque deinde deventum ad sententiam definitivam, quae licet asseratur eidem servo Dei fauorabilem extitisse, attamen pro muneris sui adimplemento opposuit Fidei Promothor esse revisendum memoratum processum ac sententiam, ut innotescat nihil obstare integritati famae eiusdem servi Dei. Ad quam difficultatem removendam, non sine magno labore, Martinus Barcia huius causae Postulator ac a solio honorarius cubicularius, authenticorum processuum copiam a Tribunali Inquisitionis Hispaniarum obtinuit, quam nobis humiliter exhibuit atque supplicavit ut, ad servandum secretum in causis Inquisitionis tam requisitum, Nos ipsi processum illum dignoscere dignaremur ac deinde ut illud ad Tribunal praedictum remittere valeret clausum et sigillatum licentiam concederemus, prout ab illo quam maxime desiderabatur. Cuius precibus nos benigne annuentes legimus tum propositiones quas servus Dei pronuntiasse accusabatur, tum eius responsiones ac declarationes, testium quoque depositiones a Promothore Fiscali inductas, tum eorum quoque qui pro illo testimonium perhibuerunt, ac demum sententiam in causa prolatam eiusdem servi Dei absolutoriam, comperimus nullum ex memorato processu obstativum emergere quod eius famam in aliquo obnubilet; quin imo ex testibus ad servi Dei defensionem examinatis probatur illum, dum annum suae aetatis tertium ageret supra trigesimum, magnam obtinuisse famam sanctitatis ob eius indefessum ad animarum salutem zelum atque fervorem quo plurimos a peccatorum coeno retraxit ac ad virtutem inflammavit ac eius christianam pietatem ut perfectum sacerdotem et verbi Dei praeconem eximium decebat. Quare his omnibus per nos attente ponderatis declaramus ex eodem processu nihil desumi adversus famam sanctitatis servi Dei; ac propterea nullum obicem ex eo oriri posse introductioni causae aut in posterum eius felici prosequutioni decernimus atque mandamus et memorato Postulatori ut illum clausum atque sigillatum ad Tribunal Inquisitionis Hispaniarum remittere valeat licentiam concedimus atque impartimur. Hac die.

V

DECRETO DE LA S. CONGREGACION DE RITOS DADO EL 3 DE ABRIL DE 1742

(DE EJEMPLAR IMPRESO QUE SE GUARDA EN EL ARCHIVO GENERAL DEL ARZOBISPADO DE TOLEDO)

DECRETUM

TOLETANA SEV CORDUBEN

Beatificationis, et Canonizationis Servi Dei / Joannis de Avila / Magistri nuncupati.

Cum super Dubio=*An dignanda sit Commisio introductionis Causae Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Joannis de Avila Magistri nuncupati* =R. P. D. Promotor fidei petierit exhiberi Processum Hispali formatum ad Tribunal Inquisitionis, ad quam ipse servus Dei annum aetatis agens tunc trigesimum tertium delatus fuerat propter quasdam propositiones, quas quorumdam partim inscitia, partim aemulatio ac partim etiam malignitas ex piis eius colloquiis et concionibus ita exceperat, ut mala interpretatione in alienum a Catholica et ipsius Fide sensum detorqueret: in quo Processu tametsi Servus Dei fuisset denique per definitivam, ut exadverso afferebatur, Judicum sententiam absolutus, ac liber declaratus a delicto; fieri tamen fortasse, poterat ut per Testium depositiones virtutum ejus fulgor obnubilatus remaneret, ac proinde agi de illo ulterius inter Beatos aut Sanctos rite referendo nequaqum expediret: praedictae vero Inquisitionis Tribunal, agente, ac tum apud ipsum, tum apud SS. D. N. Benedictum Papam XIV enixe, ac diligenter instante Canonico Martino Barzia, dictae Beatificationis et Canonizationís Postulatore, ac Sanctitatis Suae Cubiculario, ut vocant, honorario, cognita memorati Promotoris justa petitione, Processum omnem in forma authentica eidem Sanctissimo prompte atque humiliter submiserit videndum, et considerandum: Sanctitas Sua, visis, et consideratis per se omnibus videndis, et considerandis, non minus aequis Judicum sententiis quam ipsius Servi Dei modestis ac sapientibus responsis delectatus, postremo declarandum censuit, et declarat, Servum Dei Joannem De Avila, tunc Bachalaureum ac Magistrum postea nuncupatum, die 5. junii 1533, fuisse definitiva omnium Judicum sententia, nemine discrepante, absolutum ab eo judicio, atque immunem a delicto declaratum; injuncto dumtaxat, ut (cum ex Apostolo sapientibus, et insipientibus debitor esset) suis deinde in concionibus et colloquiis maxima quam posset cautela et circumspectione uteretur, et quasdam propositiones ubi praedicaverat, ita explicaret, ut nullum in iis errorem fuisse aut esse, populus etiam rudis intelligeret, ac nulla vel pusillis occasio scandali ex

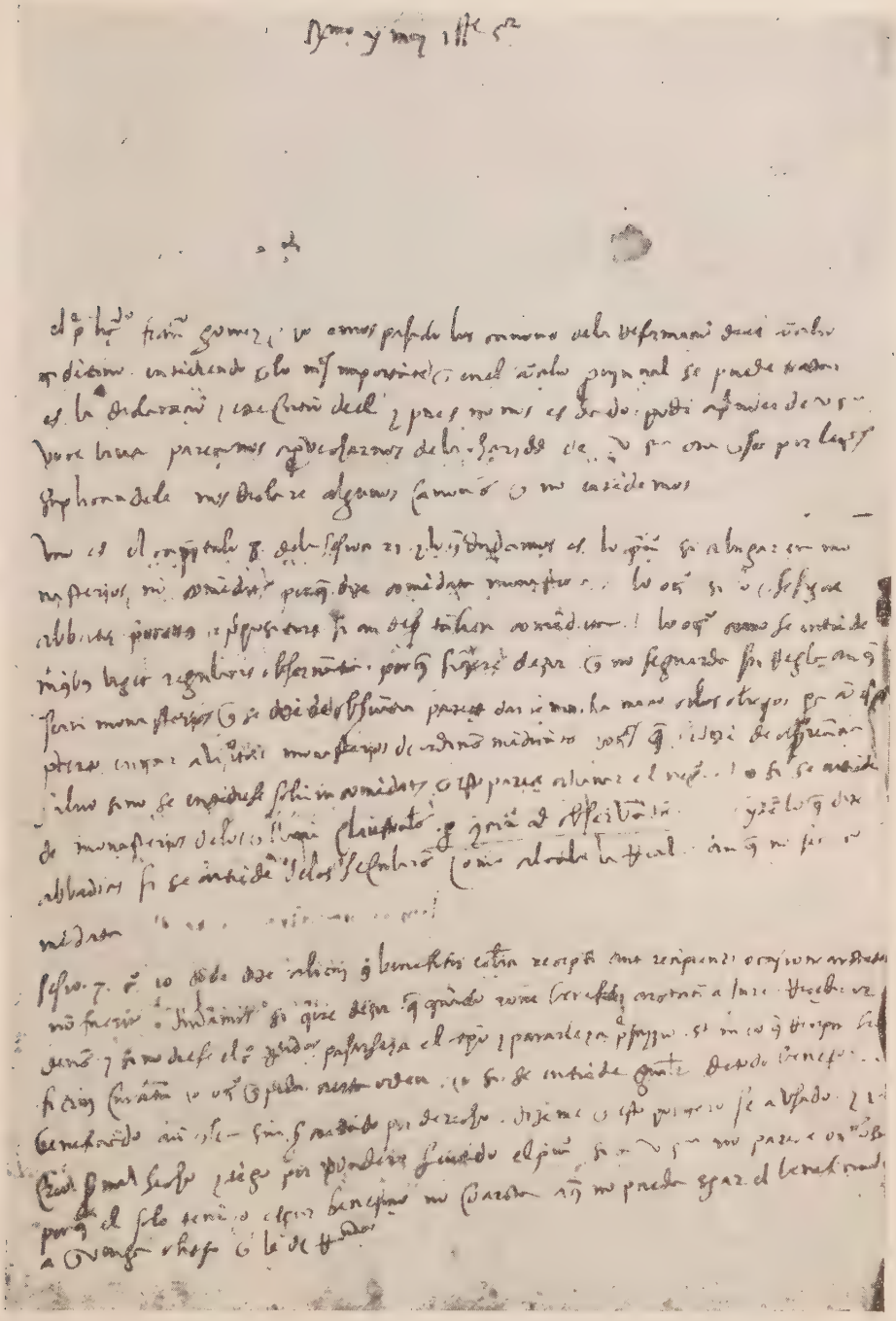
superseminatis per inimicum hominem pravae interpretationis atque intelligentiae zizaniis superesset. Ad haec ex Processu offensivo nihil contra ipsum, eorumdem Judicum sententia, probatum esse nec probari. Ex Processu autem defensivo, non modo Virtutum ejus fulgorem non esse obnubilatum, aut obnubilari; verum etiam clarius relucere, concordi multorum testimonio, qui de ipsarum quoque peculiaribus Virtutum actibus testantur. Quales sunt moeror ingens ex offensa Dei, ac zelus ardens Animarum, ut plures vel una die conciones ferventissimas haberet, ex quibus, et ex privatis etiam colloquiis, admonitionibus, exhortationibus, consiliis, assiduaque confessionum auditione, Sacramentorum usus frequens, et Doctrinae Christianae passim inductus, pax inter inimicos conciliata, mali ad bonam, et boni ad meliorem vitam magno numero traducti, alea, concubinatus, blasphemiae, aliaque hujusmodi publica vitia, et scandala sublata. Charitas in Proximum, praesertim vero pauperem, tanta, ut laneam quam ipse habebat vestem egenti Clerico tribuerit, staminea sibi per gelidam hiemem retenta; et publicos etiam quaestus sustentandis pauperibus, puellis honeste maritandis, alendisque ad studia sacrarum Litterarum Clericis egenis instituerit. Amor quoque paupertatis evangelicae tantus, exponendi sine sumptu Evangelii, ut pro Missis, aut concionibus stipendia, donaque ultro missa non admitteret: vestes prope laceras portaret; utque novum acciperet biretum, fuerit illi vetus illud suum, tritum, et honesto sacerdoti jam non utile, dum Missam celebraret, furtim subtrahendum. Humilitas Christiana, ut secessum et latebras amaret, et nec vile mancipium stare coram se, nec nomen suum operibus, quae faciebat, apponi pateretur. Linguae custodia, ut nullum ex ejus ore verbum prodiret vel otiosum; murmurantibus autem aut alias obloquentibus, obstreperet. Patientia in adversis, et mansuetudo, ut vel injuria provocatus obmutesceret. Fama denique Sanctitatis vitaeque tenor adeo exemplaris, ut aliis exemplo ad virtutem praeluceret, ac magnus olim in caelo vocandus jam tum crederetur, quippe qui faceret simul, et doceret. Quibus ex officio et pro aequitate, ut par erat, declaratis. Processum hujusmodi clausum Sanctitas Sua sacrum ad Tribunal in Hispaniam remitti neque aliud quidquam ex illo amplius a Fidei Promotoribus requiri mandavit hoc die 3. Aprilis 1742.

Fr. J. Antonius Card. Gadagni Pro-Praefectus.

Th. Patriarcha Hierosolimitanus Secretarius.

Loco sigilli.

Romae, Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, MDCCXLII.



Carta autógrafa del B. Juan de Avila a Don Pedro Guerrero

(23 de mayo 1565)

MAS INEDITOS DEL BEATO JUAN DE AVILA

UNA CARTA AUTOGRAFA A DON PEDRO GUERRERO

NOTICIAS DE OTROS MUCHOS ESCRITOS HASTA AHORA NO DESCUBIERTOS

EDICION Y NOTAS
DEL
P. CAMILO M.ª ABAD, S. I.

Todo el volumen VII de MISCELÁNEA COMILLAS, que aparecerá, Dios mediante, en la primavera de 1947, estará consagrado a la publicación de inéditos del Beato. Y todavía nos quedará material inédito para otro, o para otros dos volúmenes, que quisiéramos sacar pronto a luz.

Hoy vamos a dar una interesante carta autógrafa, que recogimos en Roma junto con el extracto del Proceso Inquisitorial, publicado en este volumen. Hállase en el mismo legajo 239 del Archivo de la Congregación de Ritos, en pliego entero de papel corriente, y va dirigida al Arzobispo Don Pedro Guerrero, desde Montilla el 25 de mayo de 1565, año en que se celebraron los Concilios Provinciales de Toledo y de Granada, para aplicar las disposiciones de Trento. [1]

He aquí brevemente la historia de la procedencia de esta carta.

En 1739 mandó la Congregación de Ritos que se buscaran y recogieran algunos manuscritos del Beato Juan de Avila, que, según se decía, existían en varias ciudades de España. Hiciéronse con esta ocasión procesillos de diligencias en Sevilla, Granada, Sigüenza, Jaén, Córdoba, Toledo y Alcalá la Real. Por el mismo tiempo se hicieron algunas investigaciones en Roma, en el archivo de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús, y también en los Archivos Secretos del Vaticano y del Castillo de Santángelo. Más abajo veremos con qué resultado.

Todos los procesos de España se mandaron a Roma, y en todos ellos hay noticias curiosas de escritos del B. Avila, aunque de algunos se dice que no aparecieron en los sitios que se indicaban. [2]

1. Sumariamente describí así en mis notas este legajo: Fuera: 239 V. Joannes de Avila.—Dentro: un pedazo de envoltura en que se le lee:
Toletana sive Granatensis.
Processiculi Varii originales et Documenta authentica super Diligentias et Perquisitiones Scriptorum Venerabilis Servi Dei Joannis de Avila, Presbyteri saecularis.
Ponente / Emo. et Rmo. Dno. Card. S. Clementis / Episcopo Portuensi.
En el interior de este envoltorio: Cinque Processi mandati alla Sac. Conge, dalli Vescovi di / Seviglia / Granata / Sigüenza / Jaén / Córdoba / Col ristretto de'medesimi.—(De otra letra): Toledo, Alcalá Reale.
No hallé yo el «ristretto» o compendio de los procesos.

2. Los autos de estos procesos se hallan en el Legajo 239 descrito en la nota 1.

En Granada, el Arzobispo Don Felipe de los Tueros y Huerva, a quien se dió la comisión, delegó en Don Alonso Diego de Guzmán y Bolaños, «Colegial Huésped en el Militar de el Rey, de la Universidad de Salamanca, de su gremio y claustro, Provisor y Vicario General por su Señoría Ilma. del Arzobispado de Granada».

Lo que en Granada se había de buscar, según la instrucción de Roma, era lo siguiente:

«1.º, las instrucciones del Venerable siervo de Dios dadas a la buena memoria del Illmo. Sr. Don Pedro Guerrero, Arzobispo que fué de esta ciudad, en la ocasión que fué dicho Ilmo. Sr. Arzobispo al Concilio de Trento.

2.º, las instrucciones y documentos que dicho Ven. siervo de Dios remitió para que se leyeran a las novicias del monasterio de la Santísima Encarnación, de la ciudad de Granada.

3.º, el curso de Lógica que dicho Ven. Siervo de Dios leyó, y a que asistió Bernabé Ruiz.

4.º, los demás papeles que se encontraran de dicho Rmo. Siervo de Dios; los que se remitirán originales a la Sagrada Congregación; y, en caso de no encontrarse, las diligencias que para ello se practicaren».

No se encontró en Granada ninguno de los escritos que citaba la instrucción, a pesar, se dice en auto de 15 de junio de 1739, de que «se han practicado quantas diligencias se han discurrido y tenido por precisas y convenientes, así en los Archivos de esta dignidad Arzobispal y de esta Curia Eclesiástica, como con personas antiguas y de manejo de Archibos y papeles». En cambio se halló la carta original del siervo de Dios que aquí publicamos, no mencionada en la instrucción.

En efecto: el 20 de abril de 1739, el Dr. Don Alonso Diego de Guzmán pasó al Colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús, de Granada.

«Le recibió —cuentan los autos—, el muy Rdo. P. Maestro Martín García, actual rector de dicho collegio, en el aposento rectoral; el cual dixo y afirmó, que no le constaba que en dicho collegio, su Archivo y Librería, se hallen y guarden los expresados papeles, ni razón o notizia alguna de ellos, más que tan solamente una cartta que se ha guardado con mucho aprecio, escrita, al parezer, por dicho Ven. Siervo de Dios Maestro Juan Dávila, a dicho Illmo. Sr., la cual está prompto a exivir, y incontinenti exivió y puso en manos de su Sría. el Sr. Provisor. Y vista y reconocida por su Sría., por dicho fiscal y por el presente notario mayor, se halló estar la dicha carta escrita en un pliego de papel común y que empieza: «Rmo. y muy Illustre Sr.: y prosigue: el P. Hernando Francisco Gómez y yo hemos pasado los Cánones de la Reformación de el Concilio Tridentino, entendiendo que lo más importante que en el Concilio Provincial se puede tratar es la declaración y execución de él; y pues no nos es dado poder atender de vuestra Sría. [de] voz viva, podríamos aprovecharnos de la caridad de V. Sría., aunque sea por letras, suplicándole nos declare algunos cánones que no entendemos».—Y prosigue con varios capítulos en la primera foxa sobre dicho asunto, y sobre papeles y correspondenzia en dicha razón, y acaba al

principio de la segunda foxa con fecha de Montilla a veinte y tres de Junio, sin expresar año. Y a su continuación, la cortesanía y firma que dize: «Siervo de V. Illma. Sría. que sus Reberendísimas manos besa Joannes de Abila». Y a la buelta de dicha segunda foxa, se halla el sobre escrito que dize: «Al Illmo. Rmo. Arzobispo de Granada». Y visto y reconocido el contexto de dicha carta y que la letra de ella y de la cittada firma es toda una al parecer, y que conduce mucho a las instrucciones que se solicitan, buscan y recoxen, dadas por el Ven. Siervo de Dios Maestro Juan Dávila..., el Sr. Provisor mandó que, original, se ponga y registre en estos autos, rubricada por Su Sría., por dicho Promotor Fiscal y de el presente Notario mayor, para prueva de su identidad».

No es del todo fiel la transcripción que de las primeras líneas se hace en los Autos; pero, efectivamente, con ellos se encuentra en la Congregación de Ritos, rubricado tres veces, el precioso original, cuya fotografía acompañamos y cuyo texto pasamos a transcribir con toda fidelidad.

†

Reverendísimo y muy Ilustre Señor.

El padre Lizenciado Francisco Gómez è yo emos pasado los cánones de la Reformaçión de el concilio tridentino, entendiendo que lo más importante que en el conçilio prouinçial se puede tratar es la declaraçión y execución de él. Y pues no nos es dado poder aprender de Vuestra Señoría voce viua, pareçenos aprovecharnos de la charidad de Vuestra Señoría, aunque sea por letras, suplicándole nos declare algunos cánones que no entendemos.

Vno es el capítulo 8 de la sesión 21; y lo que dudamos es: lo primero, si a lugar en monasterios no comendatos; porque dize comendata monasteria. 3—Lo otro, si lo que se sigue abbatiae, prioratus, et praepositurae, si an de ser también comendata.—Lo otro, cómo se entiende in quibus [non] viget regularis obseruantia. a Porque si quiere dezir que no se guarda su Regla aunque sean monasterios que se dizen de obseruantia, paresce darse mucha mano a los obispos para con est(e) pretexto entrar a visitar monasterios de órdines mendicantes y otros que se dizen de obseruantia, saluo si no se entendiese solum in comen datis, que esto pareçe allanar el negocio; o si se entiende de monasterios de los que llaman claustratos *pero querian ad observantes.* b

Ytem lo que dize abbadías si se entiende de las seculares como Alcalá la Real, 4 aunque no sean comendata.

a. El Concilio habla de los monasterios... "inquibus *non* viget regularis observantia". Parece involuntaria en el Beato la omisión del *non*. b. Lectura muy difícil: acaso: pero querrian [pasar] *ad obsevantes*.

3. Ayudará a la inteligencia de lo que pregunta el Beato, tener delante el texto del Concilio. Dice así en la parte que nos interesa: «Quaecumque in Dioecesi ad Dei cultum spectant, ab Ordinario diligenter curari atque iis, ubi oportet, provideri aequum est. Propterea commendata Monasteria, etiam Abbatiae, Prioratus et Praepositurae, nuncupatae, in quibus nnon viget regularis observantia, nec non et Beneficia tam curata, quam non curata, saecularia et regularia, qualitercumque commendata, etiam exempta, ab Episcopis, etiam tamquam Apostolicae Sedis delegatis, annis singulis visitentur...» (Ses. XXI, de reform., cap. 8).

4. Alcalá la Real es actualmente cabeza de partido en la provincia de Jaén, a 35 km. al Sur de la capital, no lejos de Priego, con magníficas iglesias.

Sesio 7, capítulo 10: donde dize alicui qui benefitii ecclesiastici recepti aut recipiendi occasione arctatus non fuerit: 5 dudamos si quiere dezir que quando ratione benefitii arctatus a jure recibe órdenes, y si no diese el capítulo Reverendas pasarse ía el tiempo y pararle ía prejuycio, scilicet, in eo qui recipit beneficium curatum, o otro que pida zierto orden; o si se entiende generaliter de todo beneficio o beneficiando, aunque sea sin ser coartado por derecho. Dízenme que esto postrero se a vsado y vsa: creo que mal hecho, y tengo por verdadero sentido el primero, si a V. Señoría no parece otra cosa; porque el solo tener o esperar algún beneficio no coarta, aunque no pueda esperar el beneficiando a que venga obispo que le dé Reverendas.

Sesio 25, capítulo 3.—Deseamos saber en particular qué quantidad será la que baste para que justamente se dé carta de excomunión, pro rebus furtiuis. 6 El Padre Lizenciado dize que por vn hurto qualificado, como robarle la casa y deçerrajar arcas, o cosa así muy esorbitante.

In eadem sesi(one) prope finem, ibi: *Nefas autem sit*: 7 si habla esto con las chancillerías y les vieda el mandar que absuelvan y que conçedan apelationes.

Facultades de non promovendo no sabemos qué són. 8

Sobre la abadía de este nombre da noticias minuciosas el *Diccionario de Madoz*, tom. I, pp. 381-383. Véanse las fundamentales. «*Alcalá la Real*: abadía ecl. *vere nullius sed propriae dioecesis*; perteneciente al arz. de Toledo; compuesta de la ciudad de aquel nombre y de las villas de Castillo de Locubín, Frailes y Noalejo, de la prov. de Jaén; y de las de Priego y Carcabuey, de la de Córdoba... Fué erigida en 1340, con todos los privilegios episcopales, en la iglesia de Santa María de la Asunción sita en la fortaleza de la Mota; y espiritualizada por D. Gil de Albornoz, arzobispo de Toledo, y legado *a latere* de la silla apostólica, según facultades que, al efecto, le tenía concedidas Inocencio III».

Séptimo abad de Alcalá la Real fué un Don Juan de Avila, nombrado para este cargo en 1503, y que, por tanto, nada tiene que ver con nuestro Beato.

5. El texto del Concilio dice: Non liceat Capitulis Ecclesiarum, Sede vacante, infra annum a die vacationis, aut litteras dimissorias, seu reverendas, ut aliqui vocant, tam ex iuris communis dispositione, quam etiam cuiusvis privilegii, aut consuetudinis vigore, alicui, qui beneficii ecclesiastici recepti sive recipiendi occasione arctatus non fuerit, concedere...» (Ses. VII, de reform., cap. 10).

6. Ses. XXV, Decretum de reformatione, cap. 3. Se manda en él que no se use temerariamente de la espada de la excomunión. «Quapropter excommunicationes illae, quae, monitionibus praemissis ad finem revelationis, ut aiunt, aut pro deperditis seu subtractis rebus ferri solent, a nemine prorsus, praeterquam ab Episcopo decernautur; et tunc non alias, quam ex re non vulgari, causaque diligenter ac magna maturitate per Episcopum examinata, quae cius animum moveat....».

7. En la misma sesión y en el mismo capítulo: «Nefas autem sit cuilibet magistratui prohibere Ecclesiastico iudici, ne quem excommunicet; aut mandare ut latam excommunicationem revocet, sub praetextu quod contenta in praesenti decreto non sint observata; cum non ad saeculares, sed ad Ecclesiasticos haec cognitio pertineat...».

8. En la sesión VII, de reform., cap. 11, se dice primero: «Facultates de promovendo a quocumque, non suffragentur nisi habentibus legitimam causam ob quam a propriis Episcopis ordinari non possint»: que no se den permisos para ser promovidos a las órdenes por cualquier Obispo, sino a los que tienen legítima causa por la cual no pueden ser ordenados por los Obispos propios.

En el capítulo 12 de la misma sesión se prescribe: «Facultates de non promovendo [ad ordines], praeterquam in casibus a iure expresis concessae, ad annum tantum suffragentur...». Parece significar que a los que deben ser ordenados por

Con el Padre Viceprouinçial recibí la carta de Vuestra Señoría y los 12 ducados para el scriptor. Pena me dió el no poder seruir a Vuestra Señoría de balde en cosa que, a mi ver, es muy cara por dineros. Plega a nuestro Señor tomar él en sus manos poderosas lo que pasa por las myas tan flacas e indignas, para que el trabajo y dinero no vayan en balde.

De la procesión ay tres sermones. Vno estava trasladado para otra persona y tomóse para Vuestra Señoría; y otro, de la misma fiesta de el Corpus Christi. Estos dos van con esta carta. Si vuestra Señoría fuese seruido de me avisar si són de provecho, para que yo los prosiga, charidad será. A mí me queda cuydado de hazer trasladar; y, como no ay más de vno que lo haga, no sé si irán a tiempo. Gran cosa fuera aver otro o más. Rogarse c [a] al Padre Prouincial que nos enbiase algún hermano aquí para este efecto.

Lo que emos collijido el P. Lizenciado e yo para el conçilio provinçial, él lo tiene; y ayer se partió para Córdoba. Lleba a su cargo el hazerlo trasladar para que se inbíe a Vuestra Señoría.

Los papeles que se escribieron para la primera vez, vinieron acá avrá creo tres días; que en Granada se estaban. Y vienen con metiras, especialmente vna, donde dize que se quite la obligación de los ayunos. Cierto estoy que nunca tal dije, ni sentí generalmente de todos, sino de los de las quatro témporas, porque comúnmente no se guardan; y no sé, si de vigilias de algunos Santos; y para estos días, que oviese abstinencia de los manjares como la ay, y indulgencias para quien ayunase. Mas para la quaresma no me pasó por pensamiento que se quitase la obligación. Suplico a Vuestra Señoría mande borrar aquello; que çierto, peligrosa cosa es papeles trasladados.

Vn buen hombre que estuvo conmigo, quando chico, seys o siete años, asaz deuoto, que se casó después, tiene vn hijico. Dize es ábil y bueno; por el qual escribí al Padre Dotor Plaza, para que suplicase a Vuestra Señoría lo pusiese en alguna parte donde fuese aprovechado. Me escribe aora suplique yo lo mismo a Vuestra Señoría, y así lo ago. Y éste es el que me enbió los papeles.—Perdone Vuestra Señoría tan larga carta, y Cristo le hincha de aquella charidad que omnia sufert.—De Montilla .23. de Mayo.

Sieruo de V. Illma. Señoría que sus Reverendísimas manos besa.

Joannes
de auila.»

Sobrescrito: «Al Reverendissimo e Illmo. Sor. Arçobispo de
en Granada»

Tal es la interesante carta que nos ha conservado el vol. 239 de la Congregación de Ritos.

c. Rogarse parece que debe leerse, no Rogar *é;* pero, en el primer caso se suprimió la preposición *a*, cosa fácil en este contexto.

razón v. gr., de un beneficio, no se den permisos para no ser ordenados que duren más de un año: o sea, que los tales deberán ser ordenados dentro del año después de obtenido el beneficio. Era la disciplina vigente hasta el Nuevo Código en el que se establece: «Can. 1474.—Si ad beneficium obtinendum susceptio alicuius ordinis requiratur, beneficiarius talem ordinem ante beneficii collationem iam receperit oportet».

No se expresa en ella el año en que se escribió; pero fué, indudablemente, el de 1565 en que se abrieron los concilios provinciales de Granada y de Toledo, para los cuales se hacían las notas a que al principio de la carta se alude.

Y ésta es la primera noticia importante que en ella se nos da, a saber: que las *Advertencias del Beato para el Concilio Provincial de Toledo*, presidido por Don Cristóbal de Rojas y Sandoval, sirvieron también para el de Granada, celebrado el mismo año por Don Pedro Guerrero. Al menos así se ha de entender de las *Anotaciones al Concilio de Trento*. Expresamente se dice en nuestra carta que el P. Francisco Gómez las había llevado consigo a Córdoba, y tenía a su cargo el hacerlas trasladar para que se enviaran a Don Pedro Guerrero.

Otra noticia interesante es, que, en la composición de esas *Anotaciones*, le ayudó el P. Licenciado Francisco Gómez. Al menos también ha de entenderse esto de las *Anotaciones al Concilio de Trento*, de que habló el Licenciado Muñoz (lib. II, cap. III, fol. 75a) y con él Nicolás Antonio (BHN I, 641-642).

La primera parte de las *Advertencias* que el llorado P. Lamadrid publicó con el título *Reformación del Estado Eclesiástico* parecen cosa muy personal del Beato, en que no tenía por qué intervenir su discípulo el P. Gómez. [9]

En todo caso, las *Anotaciones* comprenden no sólo las que el P. Lamadrid publicó, sino casi otras tantas que no se hallan en los códices por él manejados: el del Sacro Monte, y el 8.340 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Los dos terminan con una nota a la sesión 14 que se interrumpe bruscamente en aquellas palabras: «se debía mandar hacer un libro en el Concilio, encargándole a alguna persona o personas que fuesen no sólo muy doctas, sino muy experimentadas». Pero el códice de la Academia de la Historia, por mí utilizado, y, antes que él, el que posee el P. Valentín Sánchez, completan esa nota, y contienen, además, advertencias acerca de las restantes sesiones del Tridentino, hasta el capítulo *De Indulgentiis* inclusive.

9. Esto no obstante, otra cosa pudiera indicar la transición de la que he llamado parte primera a la segunda, que dice así: «Esto es lo que se ha ofrecido acerca del universal remedio y reformación en cosas que parecen son como principios para todo lo demás. Y por esto agora, procediendo por el mismo orden de el Concilio, anotaremos lo que se ofreciere en cada cosa». Por otra parte, no hay menos erudición canónica, sino tal vez más, en la primera parte que en la segunda; erudición a primera vista un poco extraña en nuestro Beato. En todo caso el discípulo habría manejado, al tejer las *Advertencias*, escritos anteriores del Maestro, siempre bajo su dirección. Así se explicarían, en éste y en otros casos, las repeticiones literales en algunos escritos de Avila.

En todas esas anotaciones hubo de intervenir el P. Licenciado Francisco Gómez.

Terminantemente, nos dice el Beato al comienzo de su carta: «El Padre Licenciado Francisco Gómez e yo hemos pasado los cánones de la Reformación de el Concilio de Trento». Los cánones o capítulos de Reformatione empiezan en la sesión VII; y, ya del capítulo 10 de esa sesión, dice el Beato en plural: «Dudamos si quiere decir, etc.»

También intervino el P. Licenciado en el examen del capítulo 3, sesión 25, acerca de las excomuniones; y, casi al fin de la carta, indica bastante claramente el siervo de Dios que el P. Gómez llevaba consigo todas las notas que se habían de enviar al Prelado.

El P. Licenciado Francisco Gómez (nacido en Fregenal hacia 1554), fué discípulo muy estimado del B. Juan de Avila. Púsole el santo maestro a leer Teología en el colegio de la Asunción, que, a persuasión de él, había fundado el doctor Pedro López, médico del Emperador Carlos V, y la leyó allí hasta que la Compañía abrió estas lecciones en su colegio, que fué en el otoño de 1559. Era Licenciado en Teología, no sabemos por qué Universidad, y con el nombre de «el P. Licenciado», como vemos, era vulgarmente conocido. Aficionóse después a la vida de la Compañía, y de acuerdo con el Beato Avila, aunque no sin algunas vacilaciones, dió su nombre a la nueva Orden el año 1559, inaugurando los cursos de Teología en nuestro Colegio.

De la fama de su ciencia escribe el Licenciado Muñoz:

«Su opinión, y autoridad, y grandeza de su crédito pasaron los límites del Andalucía: fué venerado su nombre y estimado su parecer en las más insignes universidades de España. El Maestro Mancio, de la Sagrada Orden de Santo Domingo, Catedrático de Prima de Salamanca, tan conocido en estos reinos por sus grandes letras, consultado en Salamanca de algunos de aquella Provincia [de Andalucía]; respondía que, teniendo allí al Padre Licenciado (así le llamaban comúnmente) que podía dar parecer en materia más ardua; no era menester el suyo, ni buscar otros. Y el santo Maestro Avila decía que, estando en Córdoba el Padre Francisco Gómez, no hacía él falta para dar consejo; y así, le remitió la dirección de la vida del doctor Pedro López, médico del Emperador, que se había puesto en sus manos...» Por su parte, Don Cristóbal de Rojas y Sandoval, Obispo entonces de Córdoba, después Arzobispo de Sevilla, le llevó por su Teólogo al Concilio Provincial de Toledo el año de 1565. [10]

10. Muñoz, *Vida y virtudes del Venerable Varón el P. Maestro Jvan de Avila*, Madrid MDCXXXV, lib. II, cap. X, fols 99b-1001b. Comprende el elogio del P. Gómez los folios 99b-101b. Copió esta breve vida del Padre Licenciado el P. Nieremberg en sus *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*.—V. ed. de Madrid, .t IV, página 697; de Bilbao, t. VII, pág. 26.

Tan acreditado estaba en eltras, ya antes, el P. Francisco Gómez, que, en agosto de 1560, quiso el P. Laínez llevarle de lector al Colegio Romano: «porque soy cierto, escribe él al P. Araoz, que cualquier sujeto, por bueno que sea, está mejor empleado aquí en otra parte».

Confirma todo lo dicho, un capítulo de una carta que, a este propósito, escribe Araoz a Laínez, y que, por ser generalmente desconocido y contener noticias interesantes, queremos trasladar aquí. La carta de Laínez lleva fecha de 13 de agosto, y la de Araoz, de 23 del mismo mes:

«Lo que más [a]priesa me hace escrebir, dice Araoz, es parecer a dos Padres de casa y a mí, que lo habemos tratado, no poner en obra el enviar al Licenciado Francisco Gómez, como V. P. manda, sin decir lo que ha habido en su entrada en la Compañía, y temer que, no teniendo echadas raíces de votos en ella, se pondría en peligro de perder tan buen subjecto. Este buen Padre se detuvo dos años en determinarse, porque le parecía a él, y aun al P. Maestro Avila con cuyo consejo entró, que había impedimentos que le detenían para no salir de Córdoba; y para quitar éstos, le dieron prendas el Padre Francisco [Borja] y el P. Bustamante, que no le sacarían hasta haber leído un curso de Teulogía allí; y con esto entró, y aun para Granada no le sacaron; antes, a 25 días entrado, salía a los actos y a otras obras, por lo mucho que se sentía su falta, y el crédito que allí tiene; y con su autoridad cualquier otro lector que allí se pone cumple con la Teulogía que allí se ha començado a leer. Es confesor del Sr. D. Juan [de Córdoba], y todo su consuelo; y aunque se arriscara esto que digo de quedar sin ser aquel colegio, partiera esta semana como V. P. manda, si no temiéramos perdelle del todo. Es buena persona, pero *non est ambidexter,* sino para leer y tratar pocos negocios. Y aun para que entrase, fué menester decir que no le harían rector; porque conociendo [él] su poca aptitud para más que leer, le parecía se ponía a peligro de errar en otros ministerios». [11]

11. *Lanii Monumenta,* V. pp. 199-200.—Unas palabras del P. Polanco en su *Historia* (V. p. 524, n. 1.431), explican satisfactoriamente lo que dice Araoz de la tardanza del Licenciado en entrar en la Compañía. Advierte ante todo Polanco que ya antes de salir para Sevilla a principios de 1555, había dado a él y a otros los Ejercicios el P. Gonzalo González, entonces Superior de Córdoba: «Prius tamen compluribus exercitia dederat Cordubae, inter quos fuit P. Franciscus Gómez, sacrae Theologiae licentiatus, qui ibidem Theologiam publice profitebatur et Societatem ingredi decrevit cum alio sacerdote... Licentiatus autem Franciscus Gómez, ne auditores suos desereret, non statim admitti potuit, donec eis prospectum fuit; sic enim magistro Avilae visum fuit; quamvis ipsemet magister Avila partim ut multis prospiceret discipulis suis in ea provincia, partim ob morbos et senium ipsemet Societatem ingressus non est.»

Recojamos también aquí lo que de nuestro Licenciado se dice en las *Quadrimestres* de 1559. El 31 de Diciembre escribe de oficio el P. Pedro Pablo de Azevedo: «De los exercicios de las scuelas, el dia de San Lucas que suele dar principio a los studios, se tuvieron conclusiones de philosophía y lógica. En fin dellas se dió un convite litterario en comendación de las scientias, convidadas por la sagrada teología que ahora ha visitado nuestra scuela; a la qual cada una de las scientias se dedicó con su oración, hallándose presentes personas ilustres y doctas. Léela el Padre Francisco Gómez, a quien en la pasada quadrimestre escribí que esperábamos. Trabaja con grande voluntad y diligencia en la lectura, no sin fructo grande de los oyentes, el cual muestran en particulares y públicas disputas.» (Quadr. VI, p. 421, n. 2).

Lo que en la cuadrimestre anterior (21 de Agosto) escribió el mismo Azevedo

Afortunadamente, podemos decir, el Licenciado siguió en Córdoba explicando Teología y siendo la sombra del incipiente Colegio. Cinco años después de esas cartas, ayudaba a su maestro el Beato Avila en la composición de las *Advertencias* o *Anotaciones* para los Concilios Provinciales de Toledo y de Granada.

No nos toca examinar aquí los diferentes puntos en que discípulo y maestro dudaban.

Nada se halla en las *Anotaciones* a la sesión 21, ni en otro ningún escrito del Beato que recordemos, relativo al capítulo 8 sobre la visita de monasterios comendados, o no.

Sobre el capítulo 10 de la sesión VII, escribieron lo que ya se publicó en *Archivo Granadino* (vol. 4, pág. 228): es lo que, en sustancia, apunta el Beato en la consulta de su carta.

Del capítulo 3, sesión 25, se dice en las *Anotaciones* todavía no publicadas: «Aquí se debe mucho de anotar, que hai grande abuso en ser los Prelados facílimos para poner Excomuniones, siendo la pena más grave del Derecho todo. Y así, no debía ponerse sino por gravísimo negocio. Y particularmente se provea, cómo las cartas que se dan *pro rebus furto captis,* no se den sino por un notable hurto; y no se deje esto al arbitrio de los Jueces, sino en el Synodo se les ponga tasa en la cantidad y calidad del hurto por el qual deben descomulgar». El Beato consigna en su carta expresamente lo que en este punto sentía el P. Licenciado.

Ya en el Primer Memorial para Trento (*Misc. Com.* III, n. 65) había tocado esta materia en el mismo sentido.

Varias otras noticias sugestivas nos ha conservado la carta que comentamos.

Lo que dice de los 12 ducados, recibidos para el scriptor, o amanuense, por medio del P. Viceprovincial de Andalucía, que lo era a la sazón el P. Diego de Avellaneda, además de indicarnos la confianza que mediaba entre éste con Don Pedro Guerrero y con el Beato, nos manifiesta que

tocante a este punto, dice así: «Qui dialecticae studebant, emenso iam trium annorum cursu, honestissimo labori lauream debitam adepti sunt. Hi, ut de accepto beneficio Deo gratias agerent, ac sese Theologiae sacrae accingerent, quae nunc scholae istius nostrae limina invisura est, solemne ut fieret sacrum constituerunt. Habita est contio a viro quodam pari et vitae probitate et doctrina, quem propediem ad nos convolaturum speramus. Dedit enim adhuc voluntatis suae non pauca nec obscura documenta.» (Quadr. VI, p. 307, n. 5).—Según el mismo Azevedo indica en Diciembre, este insigne varón no es otro que el P. Francisco Gómez. Por estas cuadrimestres venimos en conocimiento de que la Teología se empezó a enseñar en nuestro Colegio de Córdoba, en el otoño de 1559 y que el P. Francisco Gómez, que la enseñó el primero, entró en la Compañía después del 31 de Agosto y antes del 31 de Diciembre.

Avila había hecho trasladar escritos de extensión notable para el Prelado de Granada. No es posible por estas solas palabras averiguar qué escritos fueran ésos. Lo que parece cierto es que eran escritos del Beato; trabajo suyo, en que él hubiera querido servir de balde a Su Señoría.

Más concreto es, también en este orden, lo que se dice en el párrafo siguiente sobre *tres sermones de la procesión del Corpus.*

Tres son, en efecto, los tratados, o sermones, de la procesión del Corpus, que figuran ya en la edición de 1596, hecha por el P. Juan Díaz: son el II, XIII, primera y segunda parte, y XVIII, que la edición del Apostolado (1941), señala con los números romanos I, II y III dentro de la numeración general. Nuestro Beato los llama sencillamente sermones, y de ellos dice: primero, que uno de ellos estaba ya trasladado para otra persona, y se tomó para el Sr. Arzobispo, como se tomó también otro, que asimismo había de estar trasladado: los dos se enviaban a Granada con nuestra carta. Además, el siervo de Dios quedaba con el cuidado de hacer trasladar el tercero, o tal vez otros, que el Sr. Arzobispo le pidiera. Pídele, por su parte, Avila que le haga la caridad de avisarle, si son de provecho, «para que él los prosiga». Todo esto nos indica: 1.º, que el siervo de Dios escribía sus sermones, antes o después de predicarlos, o, tal vez, a petición de personas que los habían de utilizar. 2.º Que, en efecto, había personas a quienes el Beato mandaba escritos sus sermones, según todas las trazas de modo que sirvieran para predicarlos como iban. [12]

¿Son éstos los sermones que han llegado a nosotros? Así parece que debe afirmarse, mientras no se pruebe lo contrario. Sería, en verdad, extraño que el Beato tuviera, de una misma materia, varias series de sermones, y que hubiera llegado a nosotros precisamente la serie que él no había predicado, o compuesto para la predicación, antes o después de ella, o por encargo para ella.

La noticia de que no le bastaba un amanuense, al menos a temporadas, es significativa, y lo que dice de pedir otro al P. Provincial, a quien antes llamó Vice-Provincial y que no es otro que el P. Diego de Avellaneda, indica nuevamente la confianza que tenía con los Superiores de la Compañía.

En el párrafo penúltimo habla de «los papeles que se escribieron para la primera vez»; que «se estaban en Granada y le habían llegado por aquellos días». Difícil es averiguar qué papeles fueran esos. ¿Sería acaso

12. Acaso estas observaciones den alguna luz en el *problema de autenticidad* planteado por el P. J. A. de Aldama, en *Manresa,* 17, 1945, 347-350. Aunque, respecto de las dos famosas pláticas a sacerdotes, el problema en conjunto es de solución segura, que tal vez demos en el próximo volumen de MISCELÁNEA.

el *Primer Memorial para Trento*? Eso pudieran indicar aquellas palabras: «Los papeles que se escribieron *para la primera vez*», es decir para la primera vez que Don Pedro Guerrero fué al Concilio. En ellos se hablaba de quitar la obligación de los ayunos, no en general, sino de los de las Cuatro Témporas, porque no se guardaban, y tal vez de los de algunas vigilias de Santos. Esa obligación no la podía quitar en general sino la Iglesia, el Papa o el Concilio; y eso indicaría que los papeles se destinaban a Trento.

Ni en el primero ni en el segundo Memorial, tal como hoy los conocemos, se toca la materia de los ayunos.

En el *Memorial primero* parece hubiera sido oportuno tratar este punto, donde habla de restringir las fiestas de holgar, «de modo que sacados los domingos, no dure la obligación de las fiestas, sino hasta ser oída Misa mayor». «Y será bien, añade, dispensar con los arrieros para que, sin pecado, puedan caminar con sus cargas en el día de fiesta, y sin oír misa, porque todos así lo hacen». Más minuciosamente trata de este mismo punto en alguna de las *Advertencias inéditas*; pero tampoco habla en ella de los ayunos. Nótense las palabras últimas que el siervo de Dios escribe en la carta: La copia venía mentirosa. Ni por pensamiento le había pasado a él proponer que se quitasen los ayunos de Cuaresma. «Suplico a Vuestra Señoría mande borrar aquello; que, cierto, peligrosa cosa es papeles trasladados».

Quedaba, pues, en Granada y en poder de Don Pedro Guerrero, un traslado de «los papeles que se escribieron para la primera vez». A manos del siervo de Dios llegaba otro traslado. En ambos, sin duda, se suprimió todo lo relativo a ese punto de los ayunos.

Estos papeles se los había traído un buen hombre, que estuvo con él seis o siete años cuando era chico. Pedía, para un «hijico» que tenía, una recomendación para el Sr. Arzobispo, que el siervo de Dios había hecho ya por medio de su amigo el Doctor P. Plaza, y ahora hacía por sí mismo, con su caridad acostumbrada.

También este último rasgo tiene su interés para conocer el corazón de nuestro Beato.

* * *

Como ya indiqué, en los autos que se hicieron en España por los años en que se recogió esta preciosa carta, hay noticias curiosas sobre escritos atribuídos al siervo de Dios. No puedo yo reunirlas ahora; pero, al menos, quiero publicar una lista muy completa de los manuscritos que, como fruto de la búsqueda ordenada, se mandaron a la Sagrada Congregación de Ritos. Copié esa lista en la Biblioteca Nacional de París, en el verano de 1936.

Sabido es que Napoleón trasladó de Roma a París una enorme cantidad de volúmenes impresos tocantes a canonizaciones. Esos volúmenes están catalogados en la Biblioteca Nacional de París dentro de la sección de *Historia*; pero, además, llevan una numeración particular bajo el rótulo de «Canonisations».

Pues bien; bajo la signatura general H. 1.022, y la especial «Canonications 422», se hallan los cuadernos 3.790-3.794 que se refieren a los escritos del Beato Avila. [13]

En el cuaderno 3.791, fol. 10, núm. 3, se copia el *Decretum Sacrae Rituum Congregationis super approbatione revisionis operum Venerabilis Servi Dei*. En ese decreto se citan las obras siguientes, cuyos títulos damos abreviados, por tratarse de obras impresas de todos conocidas. Son, como se advierte, creo que en el mismo número, los libros del Beato contenidos en la edición hecha en Madrid por Antonio González, 1674, que preparó el Licenciado Martín Ruiz de Mesa, completando la hecha por él mismo

13. También se refieren al B. Avila los volúmenes H. 1.020 (Canonisations 420) y H.1.021 (Canonisations 421), que yo examiné muy sumariamente porque, de momento, no tenían para mí especial interés. Véanse no obstante, algunas indicaciones que podrán servir de orientación a otros.

En el vol. 1.020 se refieren al B. Avila los números 3.773-3.778.

N.º 3.773. Decretum.—Folio grande doblado (no dicen más mis notas).

N.º 3.774.—*An sit signanda Commisio introductionis Causae in casu, etc.*—Informatio 1-51.

N.º 3.775. *Summarium*. En él hay, sin duda, noticias curiosas de los testigos y de lo que dijeron en los diversos procesos págs. 1-176.

N.º 3.776 Animadversiones R. P. D. Fidei Promotoris super dubio an sit signanda Commissio Introductionis Causae in casu etc.—Alia praeiudicant, alia positive obstant. *Praeiudicant*: los escritos que se han de examinar: cítalos, hasta la pág. 8.—Invalidez de los Procesos.—*Obstativa*: 1) la encarcelación, 11: n.º 26 al 29 incl.—2) las circunstancias de la muerte, n.º 30-32.—3) la escasez de datos sobre las virtudes.

N.º 3.777 Responsio ad *Animadversiones*...

N.º 3.778 *Summarium Responsionis ad Animadversiones*...

En este Sumario se halla también el Catálogo de los manuscritos que yo copié del volumen 1.022 y va en el texto.

Vol. H. 1.021 (Canonisations, 421). Joannes de Avila números 3.779-3.789.—«Todos los números, dicen mis notas, se refieren a la duda: *An constet de validitate Processus*... Sin especial interés, según creo.

Vol. H. 1.022 (Canonisations 422. Joannes de Avila 3.790-3.794).

N.º 3.790.—Sacra Rituum Congregatione. Eminentissimo et Reverendissimo Domino Cardinali Portocarrero. Toletana seu Cordubensis Beatificationis et Canonizationis Venerabilis Servi Dei Joannis de Avila Presbyteri saecularis, Magistri nuncupati.—Positio super dubio: *An constet de virtutibus*... Romae MDCCLII. Typis Reverendae Camerae Apostolicae: págs. 1-43.

Catalogus Cunctorum testium in Processibus examinatorum págs. 1-7.

Fol. 8. Toletana seu Cordubensis... Magistri nuncupati. Al margen: Núm. 1. Validez de los Procesos. Núm. 2. Dispensación de la compulsación de los Procesos informativos.

N.º 3.791. Toletana seu Cordubensis. Summarium super dubio: *An constet de virtutibus*...

Fol. 10. Núm. 3 Decretum S. Rituum Congregationis super approbatione revisionis operum Venerabilis Servi Dei.

Este número y el siguiente son los que se examinan en el texto.

en 1618. He aquí los títulos por el orden con que figuran en el n. 3.791 de H. 1.022:

1. Reglas muy provechosas...—2. Los diez documentos que se siguen... 3. Libro espiritual sobre el verso *Audi filia*...—4. Doctrina admirable... a un mancebo.—5. Exposición breve de las Bienaventuranzas.—6. Tratado del amor de Dios... «La causa que más mueve...».—7. Dos pláticas para los sacerdotes: 1.ª Grande es la alteza... 2.ª Para tratar lo que conviene... 8. Epistolarium spirituale continens quatuor partes... Prima pars (Prelados).—9. Secunda pars (Religiosas).—10. Tertia pars (Señoras).—11. Quarta pars (Caballeros).—12. Tractatus 27 de Sanctissimo Eucharistiae Sacramento, Incipit: Libro primero del Amor de Dios... Tratado 1.º: Incipit: *La causa que más mueve*...—13. Tractatus quinque de Spiritu Sancto.—14. Tratado primero: de la Incarnación...—15. Trat. 2.º: del glorioso St. Joseph.—16. Trat. 3.º: de la Fest. del nac. de la Sma. Virgen María.—17.—Trat. 4.º: de la Fest. de la Present. de la Sma. Virgen María.—18. Trat. 5.º: de la Fest. de la Visitación de la Sma. Virgen María.—19. Trat. 6.º de la Fest. del Nac. de la Sma. V. M. (2.º de esta fiesta) Incipit: *Dicen que un ignorante*...—20. Trat. 7.º: de la Fest. de la Purificación de la Sma. Virgen María.—21.—Trat. 8.º: De la Fest. de la Soledad de la Sma. Virgen María.—22. Trat. 9.º: De la Fest. de la Sma. V. M. en el milagro de las Nieves: Incipit: *Gloria es de una castidad*...—23. Trat. 10.º: de la Fest. de la Asunción de la Sma. Virgen María.—24. Trat. 11.º: de la Fest. de la Asunción de la Sma. Virgen María.

Pero lo verdaderamente importante es lo contenido en el fol. 12 y siguientes, que es lo que principalmente queríamos dar a conocer. Hélo aquí.

Fol. 12. Aliud decretum Sacrae Rituum Congregationis super approbatione revisionis aliorum scriptorum Venerabilis Servi Dei.

Se consigna ante todo que se hicieron investigaciones en Toledo, Sevilla, Granada, Córdoba, Sigüenza, Jaén, Alcalá la Real; y en Roma, en el Archivo de la Casa Profesa S. J., y en los Archivos secretos del Vaticano y del Castillo de Santángelo.

En Sevilla, Sigüenza, Jaén, Alcalá la Real, y en los Archivos secretos Vaticano y Santángelo, no se halló nada.

En los demás se hallaron y *fueron trasmitidos* a la Sagrada Congregación de Ritos, los escritos siguientes:

En Granada:

—Epístola ad Reverendum Patrem Dominum Guerrero circa nonnulla quaesita et Sessiones Concilii Tridentini, quae incipit: *El P. Hernando*

Franc. Gómez —et finit— De *Montilla* 23 *de Mayo.* [14]—Es, como se ve, la carta que publicamos en este VI vol. de MISCELÁNEA.

—Traductio ab idiomate latino in idioma Hispanum Hymnorum «Pange Lingua», et «Sacris Solemniis»: prior incipit: *Canta lengua el glorioso*; finit: *ygual bendición.* Altera incipit: *En tal solemnidad*; finit: *En eterna luz.* [15]

IN PROCESSICULO CORDUBENSI:

1. Catechismus sive Doctrina Christiana versibus exarata, in octavo: incipit: *El sacramento admirable*; finit: *Valen sus ruegos.*

2. Sermo de Beatitudine in quarto, qui incipit: *Con ellos*; finit: De *las ánimas que le vieron.*

3. Octo Sermones in quarto, simul alligati: prior incipit: *Sicut misit me Pater*; et ultimus finit: *Esta mía es humana.*

4. Quatuor alii Sermones in quarto, simul alligati, quorum prior de Spiritu Sancto incipit: *Esta fiesta*; ultimus desinit: *y después gloria.* [16]

5. Sermo de Sanctissimo Sacramento in quarto qui incipit: *Qui manducat me*; finit: *Los merecimientos.*

6. Septem sermones varii, simul alligati, in quarto, quorum prior incipit: *Todos quantos*; postremus finit: *por gloria.*

7. Quatuor alii sermones, simul alligati, in quarto, quorum prior incipit: *Magnus dies Domini*; postremus finit: *Todos son tuyos.*

8. Quadernum in quarto, foris scriptum: Este parece que es la Instrucción para el Tridentino: intus incipit: *El camino usado*; et finit: y *haga revocar las de*[*u*]*das.* [17]

9. Aliud quadernum in quarto, foris inscriptum: *Sobre la práctica y execucion del Tridentino*; Intus incipit: *Supuesto el orden*; et finit: *así cumple.* [18]

10. Tres sermones simul alligati in quarto, quorum prior incipit: *Haec dicens*; et finit ultimus: *In sudore vultus tui.*

14. Es, como se ve, la carta que publicamos en este VI vol. de MISCELÁNEA.
15. Son las traducciones ya conocidas.
16. Ninguno de los cinco tratados del Espíritu Santo que se conocen del Beato empieza por las palabras *Esta fiesta*...
17. Efectivamente *El camino usado* es el comienzo de la *Instrucción para* el *Tridentino* que nosotros publicamos con el título *Memorial Primero*—1551—*Reformación del estado eclesiástico* (MISCELÁNEA COMILLAS, III, pp. 1-39). Pero el final de la copia que se halla en la Bibl. de la Real Academia de la Historia, en Madrid, no es el que se indica en el registro que editamos.—Probablemente esas palabras *y haga revocar las deudas*, son de otro escrito contenido en el mismo cuaderno, aunque también pudiera estar incompleta la copia de la Academia de la Historia. Tampoco es ese el final del Memorial Segundo *Causas y remedios de las herejías* (MISCELÁNEA, III, pp. 41-151).
18. Son las *Advertencias* para el Concilio Provincial de Toledo. Ese es el Incipit. del *Ms.* 8.340 de la Biblioteca Nacional de Madrid, y también del de la Academia de la Historia (Est. 27, gr. 2, n. 37): *Supuesto el orden.* El del *Sacro Monte* dice: *Siguiendo el orden.* Pero ninguno tiene por *explicit*: *así cumple.* Diremos lo mismo que al fin de la nota 15.

11. Tractatus super tepiditate in octavo: Incipit: *Vale mucho*; et finit: *De todo lo dicho.*

12. Novem Sermones simul alligati in quarto, quorum prior incipit: *Amorosa*; et postremus finit: *De todo lo dicho.*

13. Sermones varii in folio simul alligati, quosum prior, post duo verba quae legi nequeunt, incipit: *Es Dios glorioso*; ultimus finit: *Ad quam nos perducat Jesus.*

14. Sermo de S. Michaele Archangelo in quarto, qui incipit: *Quicumque humiliaverit se*; et finit: *Ad quam nos perducat.*

15. Sermo de Sanctissimo Sacramento, in folio, qui incipit: *Qui manducat meam carnem*; et finit: *Después por Gloria.*

16. Alius sermo de Sanctissimo Sacramento in folio qui incipit: *Para subir a las cosas altas*; et finit: *En este discurso.* [19]

17. Epistola ad P. Plaza, Societatis Jesu, in folio, incipit: *Este Domingo*; finit: *algunos*: [20] Nec non aliae duae, quarum altera ad Doctorem López sub data 20 octobris, absque anno: incipit: *El otro día*; et finit: *Sea luz.*—Altera sine data et superscriptione: incipit: *Una carta*; et finit: *pagar lo demás.*

18. Octo Epistolae in folio simul alligatae ad R. P. D. Guerrerum, Archiepiscopum Granatensem, quarum prior incipit: *Qué le parece*; et ultima finit: *sus necesidades.* [21]

19. Sermones alii in folio, quorum primus incipit: *Sicut misit me*; postremus finit: *por las presentes.*

20. Tomus in quarto, coopertus charta pecudinea, fol. 279., quorum plura sunt alba, continens Repertorium Sententiarum pro usu sermonum; incipit sub verbo: *Augustinus*; desinit sub verbo: *Vitia.* [22]

21. Alius tomus in quarto, coopertus ut supra, fol. 324, contineus varios sermones, quorum prior incipit: *Crastina dies*; postremus finit: *Con bienes de gloria.*

22. Alius tomus in quarto, coopertus ut supra, continens varios sermones, fol. 298., quorum prior incipit: *Este que avéys*; ultimus finit: *ad quam nos perducat.*

19. *Para subir a las cosas altas* es el comienzo del tratado 10 que publica el Apostolado t. II, 166 ss.; pero el final *en este discurso,* debe ser de otro escrito.

20. Es la carta que cita el P. Aldama (Manresa, 64-65 (1945), 349) y publicó el P. Villoslada en *Estudios Eclesiásticos*, 19 (1945), 457. De las otras de este número no sabemos que se hayan hallado.

21. Cinco son tan sólo las cartas a Don Pedro Guerrero publicadas por el Apostolado de la Prensa desde la 178 hasta la 182 inclusive, contando, como se debe contar, entre ellas la 180: *A un Prelado de Granada.* El *incipit* de la 178 es, en efecto *Qué le parece*; el *finit*: *sus necesidades,* no se halla en ninguna.

22. Recordamos haber visto en la Biblioteca Nacional de Madrid, y en un volumen que contenía escritos del Beato Avila, un *Repertorio* de materias predicables que, de momento, no podemos confrontar con la descripción de este número.

23. Alius Tomus in quarto, coopertus ut supra, fol. 342, continens varios Sermones, quorum prior incipit: *Magnus enim dies*; ultimus finit: *ad quam nos perducat.*

24. Alius tomus in quarto, coopertus ut supra, pág. 848, foris habens annotationem: *Liber perperam tributus Servo Dei Joanni de Avila,* continens varios Sermones, quorum prior incipit: *Gran placer*; ultimus finit: *y después por gloria ad quam etc.*

25. Alius tomus in quarto, coopertus ut supra, fol. 368, continens varios sermones, quorum primus incipit: *Vidit Discipulum*; ultimus finit. *y después su gloria.*

26. Alius Tomus in quarto, bene consutus, sed non coopertus, fol. 245, continens varios alios sermones, quorum prior incipit: *Magnus enim dies*; ultimus finit: *En el profundo del Mar.*

Ex Processu Toletano

Nonnulla quaesita cum responsionibus, sive instructio pro Concilio Provinciali Toletano anno 1665, de quibus multum dibitatur an sint Servi Dei, incipiunt: *Instrucción de lo que se ha de hacer*; finiunt: *se huviese de approvechar.* 22a

Ex Archivo, seu Domo Professa Societatis Jesu de Urbe

Epistola ad S. Ignatium, data Cordubae, 13 Aprilis 1549, incipit: *La Charidad de V. Pnidad*; finit: *por medio de esta S. Compañía.* 23

Epistola ad S. Franciscum Borgiam, dat. Montiliae, 19 Februarii, absque anno; incipit: *No se quexe V. Pnidad*; finit: *a su misericordia.* 24

Epistola ad eumdem S. Franciscum Borgiam, dat. Montiliae 9 Septembris 1566; incipit: *E me consolado*; finit: *con V. Pnidad. siempre.* 25

Epistola ad P. Laynez dat. Montiliae 26 Martii 1559; incipit: *Aunque por mi negligencia*; finit: *con muchos merecimientos*». 26

Después de esta lista se añade dentro del mismo n.º 3:

«Fueron Censores diputados, primero por el Card. Belluga, y después por el de San Clemente: los PP. Raolino, Ordinis Eremitarum Sancti Au-

22a. Tenemos fotografía de esta larga instrucción, tomada de los autos originales enviados a Roma por el Arzobispo de Toledo. Coincide el Incipit y el Explicit del texto de la Instrucción. No parece, efectivamente, que el escrito sea del Beato Avila; pero pudiera haber intervenido en él, y más su discípulo el P. Francisco Gómez que, por lo visto, era hombre de confianza de Don Cristóbal de Rojas. Acaso alude a esa Instrucción el comienzo de las *Advertencias*: *Supuesto el orden de la ceremonia arriba dicho.* También de las ceremonias del Concilio Toledano tenemos copia.

23. Es la publicada por el *Apostolado* con el número 185.
24. *Apostolado,* número 187.
25. *Apostolado,* número 188.
26. *Apostolado,* número 186.

gustini; PP. Membrive (sic) Muñoz, et Illovare O. P.; PP. del Río y Díaz O. M. Obs.; PP. de Reguera, Reynes y Enríquez, S. J.; PP. Vicente de la Concepción et de Valle C. D.; P. Núñez Prep. Gen. Cleric. Regul. Minorum; nec non Doctor Ferdinando de Sotos».

No hallaron nada censurable.

A relación del Cardenal de S. Clemente, la Sagrada Congregación de Ritos rescribendum censuit: Posse procedi ad ulteriora etc. 2 de Abril 1746.

S. Sdad. aprobó, 13 Abril 1746.

C. Cardinalis de Marinis, Praefectus

Loco + Sigilli.

Th. Patriarcha Hierosolymitanus Secretarius».

Núm. 4.—Decretum SSmi. D. N. Benedicti XIV, quo declaratur innocentia V. S. D. resultans ex Processu Sacrae Inquisitionis Hispalensis.

También el núm. 4 del mismo cuaderno 3.791 contiene documentos importantes. Véase:

Sigue el *Summarium*, donde se pone una Vida y Virtudes del Beato sacada de los Procesos, págs. 17-268.

En la pág. 245, Núm. 43: Catalogus virorum sanctitate et doctrina illustrium qui Ven. Servi Dei Magistri JOANNIS DE AVILA in eorum scriptis cum laude meminerunt.

Incipit: S. Ignatius de Loyola... p. 245.

Finit: Alphonsus Ciaconius, Discursus ad Clericos, Romae 1600, italice».

Firmado:

Joannes Brunetus Sub. Promotor Fidei
M. Marefuscus S. R. C. Secrius.

Hay todavía en el mismo volumen H. 1.022 otros números hasta el 3.794, que, de momento, a mí no me interesaban; pero que deberán consultarse para escribir la *Vida* del Beato.

* * *

Riquísimo tesoro el que reseñan las listas que acabamos de transcribir. Apenas una docena de las piezas en ellas catalogadas han venido hasta la fecha a nuestras manos. No hay grandes esperanzas de que nos dé a conocer otras el códice de Oña cuya edición para el próximo volumen de MISCELÁNEA ha preparado el P. Ricardo Villoslada.

¿Dónde se esconde ese tesoro?

¿O es que ha desaparecido, o por lo menos se ha dispersado?

Es seguro, como se ha visto, que todos esos papeles fueron remitidos a la Congregación de Ritos, y que ésta los hizo examinar por censores competentes.

¿No volvieron a la Congregación, de manos de los censores, con los correspondientes informes?

Si volvieron, ¿dónde han ido a parar?

Algo parecido acaece con otro tesoro de manuscritos del V. P. La Puente, cuya búsqueda precisamente dió ocasión al hallazgo de los papeles aquí reseñados. Tampoco aparecen por parte alguna esos escritos del gran asceta vallisoletano. Y como también ellos habían de formar un gran montón, aunque no eran tantos como los del B. Avila, parece que, si se conservaran y estuvieran juntos, no se habían de poder ocultar como se ocultan.

Porque, además, no es sólo el autor de estas líneas quien los ha buscado, sobre todo los del V. P. Luis de la Puente.

Los del B. Juan de Avila no diré que yo los persiguiera con especial empeño. Pero llegan a mis oídos rumores de que, recientemente, los ha buscado en Roma, y acaso también en París, persona acostumbrada a trabajar no sin fortuna en archivos y bibliotecas: desgraciadamente, sin resultado al menos notable.

Quede, pues, aquí, ese catálogo como un pregón para todos los investigadores, y principalmente para los devotos del Beato Juan de Avila. Y quiera el Señor, por intercesión del mismo Beato, descubrirnos algún día ese tesoro riquísimo que tanto acrecentaría la gloria de aquel gran apóstol, no menos que del púlpito, de la pluma.

ANTICIPACIONES DE UN LIBRO

ESTUDIO SOBRE EL «DEMOCRATES ALTER» DE GINES DE SEPULVEDA

por el

Dr. D. TEODORO ANDRES MARCOS, Pbro.

Catedrático de Derecho en la Universidad Civil y en la Eclesiástica de Salamanca

Se ha suscitado en España, y más todavía en América, la discusión sobre las causas justificativas de la conquista indiana realizada por los españoles del siglo XVI.

Y como quiera que uno de los guiones en la defensa de varias de esas causas fué Ginés de Sepúlveda en su «*Democrates alter*», existe una fuerte tendencia a la reedición y comentarios de esta obra.

En Méjico y Buenos Aires se han hecho recientemente traducciones y paráfrasis difusamente extendidas; llamada la de Méjico, 1941, «*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, con una advertencia de Menéndez Pelayo*», *y* «*Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*», la de Buenos Aires, del mismo año.

Además, nuestro «Instituto de Estudios Políticos» ha trazado una edición crítica del «*Democrates alter*», en latín y castellano, acompañando a la edición un estudio, acerca de las razones justificativas alegadas en la obra a favor de nuestra conquista; razones puestas en labios de Demócrates, filósofo griego, que, personalizando a Sepúlveda, desarrolla con su interlocutor, Leopoldo, un diálogo, donde, cual sucede con los Diálogos de Platón, se expone variadamente la contextura del libro.

He aquí una muestra de nuestro *Estudio*.

LA PRIMERA RAZON DE SEPULVEDA

1. *Su contenido.*

1. La primera de tales razones dice:

«Hay también otras causas de justa guerra; una de las cuales consiste en someter por las armas, siendo ello imposible por otro camino, a aquéllos cuya condición natural es el que deban obedecer a otros, si es

que rehusan su imperio; pues los máximos filósofos atestiguan que esta guerra es justa por ley de naturaleza» 1.

Así propone el mismo Demócrates su tesis.

Ha de advertirse mucho en aquello, *siendo ello imposible por otro camino*; y en aquello, *si es que rehusan su imperio*; palabras con que se acude a la guerra sólo en caso de necesidad.

Ha de advertirse más todavía en lo de someter *a aquellos... que deban obedecer a otros por su condición natural,* con lo cual se declara en sentido de mera «sumisión a la soberanía» la frase *deber natural de servidumbre* que otras veces empleó el *Democrates alter*; así como varias frases semejantes.

Pero, si no bastara para tal interpretación, puramente «sumisionista», la consideración de las palabras con que Demócrates propone su tesis, véase en compendio la contestación que da luego a Leopoldo, el cual, escandalizado ante tesis como la enunciada, «¿Quién hay (exclama en la pág. 288), que se halle condenado a servidumbre por la propia naturaleza?; ¿qué significa estar sujeto a otro por naturaleza, sino ser por naturaleza siervo?; ¿es que bromean los jurisconsultos cuando dicen que la naturaleza engendra hombres libres y el derecho los esclaviza?...»

La respuesta literal de Demócrates escribe: «Yo... digo que los jurisconsultos enseñan prudentísimamente; pero con el nombre de *servidumbre* expresan algo muy distinto de lo expresado con ese mismo nombre por los Filósofos; pues aquéllos llaman «servidumbre» *a cierto estado adventicio procedente de la fuerza y del derecho de gentes y a veces del derecho civil*; mientras que los Filósofos llaman así a una cierta torpeza inserta (=metida dentro, aunque desde fuera) *y a las costumbres inhumanas y bárbaras.* 2

Tampoco ha de relegarse al olvido la observación de que al hablar Sepúlveda de *servidumbre por naturaleza* no quiere significar que *la torpeza intelectual y las costumbres inhumanas y bárbaras* en que hace consistir la natural servidumbre de los indios sean *esenciales* a gente alguna;

1. Esta y las futuras citas del «*Demócrates alter*» se toman de la edición de la Real Academia de la Historia publicada en su Boletín, año 1892, tomo XI, Cuaderno IV, edición que preparó Menéndez Pelayo.
La traducción de los testimonios latinos suele ser nuestra, aunque a base de la de Menéndez Pelayo, existente en el mismo lugar.
La cita presente, tomada de la pág. 288, lín. 17..., escribe: «Sunt et aliae belli causae, quorum una est, si non patet alia via, ut in ditionem redigantur ii quorum ea conditio naturalis est ut aliis parere debeant, si eorum imperium recusent; hoc enim bellum justum esse lege naturae philosophorum maximi testantur».

2. Pág. cit., lín. 28 y pág. 290.:. «Ego vero juris consultos... prudentissime praecipere dico; tamen servitutis appellatione res longe diversa a philosophis declaratur: illi enim adventitiam quandam et ab hominum vi jureque gentium ac interdum a jure civili profectam conditionem; Philosophi tarditatem insitam ac mores inhumanos ac barbaros nomine servitutis appellant...»

sino que forman el ambiente en que ciertos pueblos nacen y se crían adquiriendo así semejante torpeza y costumbres, tan arraigadas ambas cosas que aparecen como naturales en ellos.

Este significado está claro para quien note que, en Sepúlveda, el dominio de las superiores gentes cultas sobre las bárbaras gentes inferiores tiene por fin el librar a éstas de la barbarie, conduciéndolas a la cultura de aquéllas; o como lo expresa muy bien la pág. 298 en sus últimas líneas, «para provecho grande de los vencidos, para que aprendan de los cristianos la humanidad (— cultura humana), se acostumbren a las virtudes, preparen con la sana doctrina y piadosas instrucciones sus ánimos a recibir de buen grado la religión cristiana...». [3]

Más densamente lo había expresado aquel fragmento de la pág. 292, lín 28: «...para que con la virtud, leyes y prudencia [de los cristianos] fueran llevados, depuesta la ferocidad, a vida más humana, costumbres más suaves y cultivo de virtudes». [4]

Por tanto llama *insita* (= inserta) a la servidumbre de que trata, para indicar que tiene asiento en ciertos grupos de hombres por razón de su entendimiento entorpecido, ora por herencia fisiológico-psiquiátrica, ora por el ambiente donde tales hombres nacen y se crían; pero declarando que semejantes entendimientos, herencias y ambientes pueden ser mejorados, corregidos y *humanizados*; es decir, que tal servidumbre no es esencial.

Con ello aparece justificada la expresión sepulvediense de que la *servidumbre de los jurisconsultos es adventicia* o de atribución externa al sujeto-hombre, atribución hecha por el derecho de gentes...; mientras que la de los filósofos está inserta, o metida internamente en el sujeto: aunque, como indica la etimología de la palabra *insita* (= *inserta* de *insero*), esa misma servidumbre no proceda inicialmente de la naturaleza indiana en sí, sino de circunstancias exteriores a la esencia de su humano ser.

Sepúlveda, pues, no sostiene la existencia de razas humanas cuyo ser sea *esencialmente* superior al de los demás en cuanto a posibilidades culturales; porque de ello resultaría que semejantes posibilidades eran *privativas* de tales razas y por tanto *intransferibles* a otras de diverso tipo, ora de tipo puro, ora de tipo mixtificado.

Sepúlveda supone la transmisibilidad de la cultura; pues coloca el objeto del dominio sobre las razas inferiores por las superiores en que

3. «...in magnam eorum qui vincuntur commoditatem ut a christianis humanitatem discant, virtutibus assuescant, sana doctrina piisque monitis praeparent animos ad religionem christianam libenter excipiendam...».

4. «...ut horum virtute, legibus atque prudentia, deposita feritate, in vitam humaniorem, mitiores mores, virtutum cultum redigerentur...».

éstas hagan a aquéllas partícipes de su cristiandad y civilidad, sin marcar límite a la participación.

Es, por tanto, su doctrina del todo contraria a la moderna teoría racista pura. [5]—Así lo sintieron y practicaron los colonizadores y colonizantes españoles.

2. *Una observación antes de adelantar*

Si Sepúlveda llama justa *por ley natural* la guerra para someter a las gentes destinadas por su natural condición a obedecer políticamente, lo hace en la hipótesis para el indubitable, de que esas gentes existan y se resistan a la obediencia. Trata, por consiguiente, de una ley natural que pudiera llamarse *condicionada o hipotética.*

Por lo demás, la razón justificante de nuestro dominio americano sobre la cual venimos hablando, es como una obsesión nunca disimulada de nuestro autor; y así, además del *Democrates alter,* la traen otras obras del mismo como la *Epistola* V del Libro VI, la *Apologia pro libro «de justis belli causis»*; y la *De regno et regis officio,* publicada por el mismo Sepúlveda en 1551 (Ilerdae, typis Petri Robles), dos años antes de su muerte. [6]

En esta obra, contenida en el vol. IV de la edición general matritense, dice su lib. I, n. IV:

«Unas [naciones] hay más humanas y prudentes y otras bárbaras e inhumanas, tales que, en su vida y costumbres, públicamente aprobadas, se apartan de la razón y ley natural.

Es condición de tales gentes el que los bárbaros deban obedecer por derecho natural al imperio de los más humanizados y cultos; de suerte que sean por éstos regidos con mejores leyes e instituciones, conforme a su justicia y prudencia en gobernar; los cuales bárbaros, si se tiene poder para ello (lit. «si hay facultad para ello»), pueden ser compelidos por derecho natural mediante guerra, para que cumplan su obligación de someterse a la obediencia y a la justicia, dado caso que rechacen un imperio justo y útil para los mismos». [7]

5. Véase expuesta tal teoría, entre otros libros, en «The heresis of nacional socialism», de Irene Marinoff, cap. IV, ed. Burns Oates..., London, 1941.

6. *Epistolario* de la edición matritense; *Apologia...* de íd., pág. 332-IX; *De rebus Hispanorum gestis...*, lib. I, n. XIII.

7. «Nationes... quarum quaedam humaniores et prudentiores habentur, quaedam barbarae et inhumanae, quae scilicet vita et moribus publice probatis a ratione et lege naturali discedunt.

Quarum gentium ea conditio est ut barbari humaniorum et cultiorum imperio parere debeant jure naturae, ut melioribus legibus et institutis ab iis pro ipsorum justitia et prudentia gubernentur; qui, si imperium justum et sibi utile recusent, bello possunt jure naturae, si facultas adsit, ad parendi officium et justitiam compelli».

La frase «si facultas adsit» la hemos traducido *si se tiene poder,* porque se refiere a la facultad material o poder material; ya que la facultad jurídica se halla expresada por aquellas otras palabras *possunt jure naturae... ad pa-*

Antes de juzgar esta razón de Sepúlveda fundada en aquello de que «...lo perfecto ha de dominar sobre lo imperfecto; lo fuerte sobre lo débil; lo excelente sobre lo que no lo es...», hay que parar mientes en varias cosas. [8]

Desde luego se ha de advertir que estas sentencias, aplicadas a los hombres, se han de entender de las distintas razas, géneros, especies, grupos, naciones o regiones; *no de individuos singulares,* o aislados, o componentes de tales conjuntos.

Es decir, que no aplica Sepúlveda su doctrina a las personas individuales que componen un grupo de analogía cultural; de suerte que dentro de ese grupo, en cada momento o en cada vacante de superior, haya de ascender al mando aquella persona que entre todos los individuos componentes del grupo esté mejor dotada de cualidades para el gobierno, sin atender a otra cosa; sino que la aplica a una raza, género... nación, etcétera, comparado con otro conjunto semejante de asociación, pero de cultura notablemente superior.

La primera aplicación sería tan absurda que es disparate atribuírsela a nadie sin pruebas evidentes.

Lo segundo es fácil de entender a quien leyere el *Democrates alter* desde el lugar acabado de citar y se fije en las siguientes palabras: «Del mismo modo imperan los hombres sobre las mujeres..., es a saber, los mejores y más perfectos sobre los menos buenos e imperfectos. Lo cual vale tratándose de los demás hombres entre sí, existiendo cierto *género* de éstos, donde *unos* (*unos* en conjunción o grupo) son por naturaleza siervos y *otros* por naturaleza *señores*». [9]

Otra advertencia consiste en observar si cuando Sepúlveda asienta el principio de que los grupos mejores deben gobernar a los peores, supone en estos grupos peores un grado absoluto de peyoridad sobre el cual se alzan los mejores, o si establece simplemente su principio en el puro relativismo; de tal suerte, que, aunque sea considerable la cultura cívico-política de la raza o género... inferior, deba ser dominada por la raza o género... notablemente superior en esa misma cultura.

El grado absoluto de peyoridad a que nos referimos sería la ausencia en la raza o género... *peor,* de un «minimum» de cualidades precisas para

rendi officium compelli, = pueden ser compelidos por derecho natural a la obligación de obedecer.

8. *Democrates alter,* pág. 290, lín. 12 ...«Omnia nituntur jure naturae ut perfecta imperfectis, fortia debilibus, virtute praestantes dissimilibus imperent et dominentur...»

9. Pág. 292, lín. 4 ...«Quae ratio perinde valere debet in coeteris hominibus inter ipsos, et horum quoddam esse genus in quo alteri sint natura domini, alteri natura servi...»

Es innegable, sin embargo, que Sepúlveda, con sus indeterminaciones de palabra y sus inacabables dornajos retóricos en esta cuestión, da a veces ocasión para opinar de diverso modo.

el gobierno de su conjunto; de modo que fuera dado asegurar con motivo que esa raza o género... *peor* de hombres no era sujeto capaz de regir habitualmente sus miembros conforme a los más elementales principios de la razón natural.

Finalmente, otra observación segura tiene que apuntarse: la de que, cuando afirma Sepúlveda que *los cristianos, por ser mejores,* han de dominar sobre los *no cristianos* que son peores, lo entiende *pro subjecto casu*; es a saber, tratándose de cristianos que, conforme a las doctrinas del cristianismo, poseen una superior cultura cívico-política; cual sucedía en España y sus cristianos españoles con relación a los no-cristianos indios, donde, no existían los más elementales principios de ciudadanía y buen gobierno poseídos por los pueblos cristianos y cristianizados.

3. *Su crítica.*

4. ¿Qué juzgar de esta razón tomada de Sepúlveda en orden a justificar nuestra conquista de Indias; la razón de que los españoles habían de dominar a los indios, porque aquéllos eran muy superiores a éstos en cultura y toda raza superior debe dominar sobre la inferior?

La respuesta consiste en afirmar que *el principio de que las razas superiores deben dominar sobre las inferiores, enunciado en forma universal sin fijar grado absoluto de inferioridad, ni considerar otra cosa que la mera relación comparativa, no es verdadero, aunque en cierto sentido resulte bello*; *y que, sobre no ser verdadero, es peligroso.*

Resulta bello que quien valga para mandar mande; pero es falso el que, supuestas en una raza, género o nación... las cualidades precisas para gobernarse conforme a un grado racional, aunque sea mínimo, de natural cultura, deban sus mandos renunciar el poder en otras razas, géneros o naciones, marcadamente mejor dotados.

¿Por qué han de renunciar?

¿Quién ha demostrado que la soberanía de las naciones, cualquiera que sea, con tal que sea verdadera soberanía, se halla siempre en período de oposición que ha de ganar el mejor dotado?

Es además peligroso; pues ningún pueblo podría estar tranquilo ante la posible y muchas veces probable aparición de otro pueblo más culto, o de una fracción de su mismo pueblo más apta para gobernar.

¡Cuán grave exposición a continuas guerras internacionales y civiles!

Claro es que Sepúlveda se da cuenta del peligrosismo de su tesis aplicada *a las naciones cultas con relación a otras naciones o gentes notablemente más cultas,* aduciendo para evitar esa aplicación la advertencia de que en las naciones cultas, el poder soberano suele estar *legítimamente poseído y es ilícito ir contra la posesión legítima.*

A ello añade que los males procedentes de ir contra esa posesión serían de ordinario tan numerosos y graves, que no tendrían compensación con las ventajas del gobierno puesto en manos de las nuevas gentes mejor dotadas.

Tal, dice, sería el caso de España. [10]

Pero... ¿es que en las naciones incultas *no existe posesión legítima del poder antes de presentarse en ellas otras naciones notablemente más cultas*?

Si se contesta que la presencia de estas gentes notablemente más cultas hace ilegítima la continuidad en el poder soberano de las positivamente incultas o de las menos cultas, es preciso conceder que eso mismo debería darse en el caso de que las gentes civilizadas estuvieran sometidas a una soberanía notablemente más atrasada que la ofrecida con suficientes garantías de realidad por otras gentes interesadas en el dominio de ellas.

No cabe duda: la razón de Sepúlveda aquí comentada no es verdadera en el sentido universal y *meramente comparativo* que va expuesto; resultando, además, peligrosa.

Y entendida en ese sentido *da ocasión* indudable a aquello de Menéndez Pelayo: «Sepúlveda, peripatético clásico de los llamados en Italia *helenistas* o *alejandrinistas*, trató el problema con toda la crudeza del aristotelismo puro, tal como en la «Política» se expone, inclinándose con más o menos circunloquios retóricos a la teoría de la esclavitud natural. Su modo de pensar en esta parte no dista mucho de aquellos sociólogos empíricos y positivistas que proclamaron el exterminio de las razas inferiores como necesaria consecuencia de su vencimiento en la lucha por la existencia». [11]

Da ocasión y nada más, y por cierto, no para todo lo que el Maestro dice:

Primero, porque Sepúlveda no apunta ni de cerca, ni de lejos, en ninguna ocasión, al exterminio de raza alguna y menos al exterminio de las razas de nuestros indios.

Segundo, porque rechaza la esclavitud en cualesquiera indios sujetos a España, proclamando por el contrario un trato bien humano para muchos.

Tercero, porque para Sepúlveda, la sujeción de los inferiores en cultura a los superiores en ella, no significa otra cosa, como se ha visto, que

10. Pág. 294, lín. 14...; 295...
11. *Informe* que precede a la cit. edición del *Democrates alter*, pág. 250, lín. 31.

obediencia a la ajena soberanía; aunque a veces se llame *servidumbre* —«servitus»—, conforme a lo antes indicado en el n. 1. [12]

Cuarto, porque Sepúlveda enseña que los indios son dueños de sus campos y posesiones, condenando valerosamente los latrocinios y las injurias reales que contra los indios se cometieran. [13]

La razón contenida en el sentido expuesto es indefendible, no exactamente por el motivo demasiado crudo que expresa Menéndez Pelayo; sino por la carencia de verdad y por el peligrosismo arriba indicados.

5. Mas hay que decirlo todo.

La razón de que las gentes incultas tengan que dejarse dominar por las notablemente más cultas puede valer en un caso: en el caso de que la incultura de aquéllas sea tan grande, que las haga incapaces para ejercer la soberanía con el «minimum» de justicia social asequible a la humana razón y *por tanto incapaces de poseerla.*

Entonces esas gentes tan incultas están *vacías* de verdadera soberanía; es decir, no la tienen, no son propiamente agrupaciones orgánicas nacionales, no son nación ni estado o cosa parecida; antes forman un conglomerado *infranacional* con cierta posesión de una *cuasi-soberanía de hecho*; conglomerado en que la soberanía de derecho se halla *vacante* para ser ocupada por los primeros que lleguen en condiciones de tomarla y ejercerla.

«...Mortales qui regiones tenebant *vacui erant* ab imperio christianorum et humanarum gentium = vacíos estaban los señores de las regiones aquellas del imperio propio de cristianos y de gentes humanas, y, *jure gentium, deserta fiunt occupantium* = por derecho de gentes *las cosas* desiertas o abandonadas son de quienes las ocupan, según dijo Sepúlveda, en su *Democrates alter*... pág. 346 lín. 20.

4. *Vitoria y Sepúlveda*

6. Vitoria apunta la posibilidad de que las circunstancias expuestas tengan realidad entre los indios, aunque no llegue a enjuiciar determinadamente el asunto.

He aquí lo que escribe: [14]

«Otro título podría, no ciertamente asegurarse, sino traerse a discusión, y parecer a algunos legítimo; acerca del cual yo no me atrevo a

12. *Democrates alter*..., ed. cit. pág. 364, lín. 13, 18... Cfr. el *Estudio* a que se refiere este trabajo, n. 73-77.

13. *Democrates alter*..., pág. 346.—D. «Potuisse...»

14. Relección primera «de Indis» ed. de Salamanca, de 1565, fol. 172, n. 18: «Alius titulus posset, non quidem asseri, sed revocari in disputationem et videri aliquibus legitimus. De quo ego nihil affirmare sed nec omnino condemnare ipsum audeo; et est talis: Barbari enim...».

afirmar, ni tampoco a condenar nada en modo alguno, y es el que sigue, a saber:

Aquellos bárbaros, aunque no estén del todo privados de razón, según que más arriba se dijo, distan sin embargo poco de eso, y, consiguientemente, parece que no son aptos para constituir o administrar una legítima república dentro de límites humanos y civiles.

De donde resulta que no tienen leyes convenientes, ni magistrados, y no son siquiera idóneos para administrar las cosas familiares. De ahí que carezcan de literatura y artes, no sólo de las liberales, sino también de las mecánicas y de la diligente agricultura y de operarios y de muchas cosas útiles y hasta *necesarias a los usos humanos.*

Pudiera, por tanto, decir alguno que, para utilidad misma de ellos, era dado a los príncipes españoles recibir su administración y constituírles prefectos y gobernadores por los pueblos y darles señores, con tal de que conste serles esto conveniente.

Digo que se podría esto persuadir, porque si todos estaban privados de razón, no hay duda de que eso sería no sólo lícito, sino convenientísimo: más aún, estarían obligados a ello los príncipes...

Y por cierto que podría fundarse en el precepto de la caridad, puesto que ellos (los bárbaros indios) son nuestros prójimos y estamos obligados a cuidar de sus bienes: y esto, como dije, sea dicho sin asegurarlo...; y para esto podría también aprovechar aquello que se dijo arriba, que algunos son por naturaleza siervos, pues tales parecen todos estos bárbaros: y así podrían en parte ser gobernador como siervos». [15]

Curiosa cosa es ver aquí citada por Vitoria la misma doctrina aristotélica en que Sepúlveda funda la teoría del dominio de las razas inferiores por las superiores, doctrina prenotada ya por el maestro salmanticense en la misma relección primera *de indis,* ed. cit., fol. 133, lín. 20, y en el fol. 142 vuelto, lín. 17.

15. Un poco largo es el testimonio; pero es utilísimo. Dice, pues, en su lengua, a continuación de lo expuesto en la nota anterior:

«Barbari enim isti, licet... non omnino sint amentes, parum differunt ab amentibus; et ita videtur quod non sint idonei ad constituendam vel administrandam rempublicam etiam intra terminos humanos et civiles. Unde nec habent leges convenientes, neque magistratus, imo nec sunt idonei ad gubernandam rem familiarem; unde etiam carent litteris et artibus non solum liberalibus, sed etiam mechanicis et agricultura diligenti, et opificibus et multis aliis rebus commodis, imo necessariis ad usus humanos...

Posset ergo quis dicere, quod pro utilitate eorum possent principes Hispani accipere administrationem illorum et constituere illis per oppida praefectos et gubernatores: imo, etiam illis dare novos dominos, dummodo constaret hoc expedire... Et certe hoc posset fundari in praecepto caritatis cum illi sint proximi nostri et teneamur bona illorum curare: et hoc (ut dixi) sit sine assertione propositum...; et ad hoc posset etiam prodesse illud quod supra dictum est quod aliqui sunt natura servi: nam tales videntur omnes isti barbari et sic possunt ex parte gubernari ut servi...»

Y más curioso es advertir que, en este segundo lugar, se sugiere la posibilidad racional del argumento de Sepúlveda y se da la misma interpretación de las doctrinas aristotélicas que vino a darles luego el *Democrates alter,* según hemos visto.

En efecto, al final del testimonio de Vitoria recién copiado «...y para esto podría aprovechar aquello que se dijo *arriba,* que algunos son por naturaleza siervos: pues tales parecen estos bárbaros y así podrían en parte ser gobernados como siervos...», el *arriba* donde eso se dijo es, cuando menos, la citada línea 17 del fol. 142 vuelto, lugar utilísimo para la comparación entre Vitoria y Sepúlveda y entre ambos y Aristóteles.

Hélo aquí íntegramente:

«Falta responder a los argumentos en contra (V. fol. 35, lín. 20...) donde se arguía que éstos parecen siervos por naturaleza, porque gozan de escasa razón para regirse a sí mismos.

A éstos respondo que, ciertamente, no entendió Aristóteles el que tales hombres de ingenio escaso sean por naturaleza *alieni juris* y no tengan dominio de sí mismos y de otras cosas; pues esta es servidumbre civil y legítima con la que ninguno es siervo por naturaleza».

Marcando bien que esta es la *servidumbre* llamada por Sepúlveda *de jurisconsultos, adventicia, del derecho de gentes y... civil* a tenor del núm. 1, sigamos copiando el rico texto de Vitoria.

«Ni el Filósofo pretende que si hubiera algunos poco fuertes de razón por naturaleza, sea lícito ocupar sus bienes y patrimonios y reducirlos a esclavitud y hacerlos venales; sino enseñar que, *por naturaleza, hay en ellos necesidad de ser regidos y gobernados por otros,* siendo esto un bien para ellos; al modo que los hijos necesitan vivir sujetos a sus padres y la mujer al varón».

Nadie puede negar que las frases apuntadas del maestro Vitoria expresan claramente la *servidumbre de los filósofos,* según fórmula de Sepúlveda apuntada en el núm. 1, la servidumbre que ambos denominan natural; la que recibió de Aristóteles el mero significado de *sujeción a la soberanía,* conforme a las pasadas palabras de Vitoria, confirmadas por las siguientes del mismo lugar:

«Y que ésta sea (prosigue Vitoria) la intención del Filósofo es claro, porque de igual manera dice que algunos *son señores por naturaleza, en razón de que son poderosos de inteligencia.* Pues es cierto que no entiende con eso el que los tales puedan arrebatar para sí el imperio sobre otros por ese título de que son sabios; sino porque *por la naturaleza les es dada la facultad de imperar y regir.* [16]

16. La verdad de la opinión que Vitoria expone sobre la mente del Filósofo aparece leyendo a éste en su *Politica,* ed. Firmin-Didot, Cap. I, n. 30..., pág. 483; cap. II, col. I, 30... pág. 485; pág. 486, col. I, 15...; pág. 487, col. I, 5, lín. 2.

Y así, dado que estos bárbaros sean tan ineptos y rudos como se dice, no por eso se ha de negar que tengan verdadero dominio, ni se han de tener en el número de los *siervos civiles*.

Mas es cierto que, de esta razón y título, podría nacer algún derecho a someterlos, como diremos *más abajo*».

Ahora bien, lo que *más abajo* dice Vitoria es lo copiado en el número 6, para compararlo con la razón de Sepúlveda que nos ocupa.

Y lo que había dicho *antes* es el contenido de la lín. 20, fol. 135, que consiste en una objeción formada con opiniones de Aristóteles y lugares del Derecho romano; objeción que resuelve distinguiendo entre *servidumbres y servidumbres*, las jurídicas y las filosóficas, según el testimonio acabado de citar. 17

¿Apuntó también Sepúlveda, dándolo por cierto, al caso de incapacidad de los indios para gobernarse, aplicando *sólo a ese caso* la doctrina aristotélica del natural dominio de unas razas por otras?

Así parece por aquel fragmento de magnífica elocuencia comenzado en la pág. 308 de su *Democrates alter*, palabra «Confert...» para terminar en la 314; del cual son frases tan expresivas como las siguientes:

Son los indios, «hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad, quienes no sólo no poseen ciencia alguna, mas ni siquiera usan las letras, ni las conocen, ni conservan monumento alguno de su historia; sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas; ni tienen tampoco leyes escritas, antes algunas instituciones y costumbres bárbaras. Pues si tratamos de virtudes, ¿qué templanza, ni qué mansedumbre vas a esperar de hombres entregados a todo género de intemperancias y nefandas liviandades?

17. El latín originario del testimonio vitoriense dice: «Superest respondere ad argumenta in contrarium ubi arguebatur quod isti videntur servi a natura, quia parum valent ratione ad regendum etiam seipsos.

Ad hoc respondeo quod certe Aristoteles non intellexerit quod tales qui parum valent ingenio, sint natura alieni juris, et non habeant dominium et sui et aliarum rerum: haec enim est servitus civilis et legitima qua nullus est servus natura. Nec vult Philosophus, si qui sunt natura parum mente validi, quod liceat occupare bona et patrimonia illorum, et illos redigere in servitutem, et venales facere: sed vult docere quod a natura est in illis necessitas propter quam indigent ab aliis regi et gubernari; et bonum est illis subdi aliis, sicut filii indigent subjici parentibus ante adultam aetatem et uxor viro.

Et quod haec sit intentio Philosophi patet quia eodem modo dicit quod natura sint aliqui domini, scilicet, qui valent intellectu. Certum est autem, quod non intelligit, quod tales possunt sibi arripere imperium in alios titulo quod sint sapientiores, sed quia a natura habent facultatem ut possint imperare et regere.

Et sic, dato quod isti barbari sint ita inepti et hebetes ut dicitur, non ideo negandum est habere verum dominium, nec sunt in numero servorum civilium habendi.

Verum est, quod ex hac ratione et titulo posset oriri aliquod jus ad subjiciendum eos, ut infra dicemus».

Comían, además, carne humana, y las guerras en que casi continuamente se empleaban (pues no vayas a creer que antes de la llegada de los cristianos vivían en el ocio y paz saturniana de los poetas), las hacían con tanta rabia, que juzgaban nula la victoria, si no saciaban su hambre monstruosa con las carnes enemigas». [18]

No se crea tan absurda la tesis de la incapacidad de los indios para una verdadera soberanía *humana*; pues hubo no pocos que la sostuvieron, según puede verse por conjunto en el cap. IV, de la obra «*Las Instituciones jurídicas en la Conquista de América*», por Silvio A. Zabala, 1935.

Sabido es que Cisneros envió una comisión de frailes jerónimos, juzgados como los más aptos para el encargo, con el fin de averiguar entre otras cosas, la aptitud de los indios para la vida ciudadana y que semejante aptitud salió muy mal parada de sus investigaciones.

Véase acerca de este punto como excelente tratado sintético y apuntamiento bibliográfico la obra de Lewis Hanke, «*The First social Experimente en America*», Cambridge, MCMXXXV, cap. 55.

A quien lea la *Historia general y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo, v. gr., lib. II, cap. VIII; lib. V, cap. III; lib. VI, cap. IX y XXI, tampoco le parecerá muy absurda la incapacidad indiana para el gobierno soberano, por poco que para ello se exija.

Pueden leerse, además, numerosos dictámenes sobre varias agrupaciones indias en *España en Indias* del P. Bayle, S. J., cap. II, pág. 50.

Los de la nota cuarta, pág. 51, se distinguen por su brevedad y expresión, refiriéndose unos a la *natio indiorum* (= gente nativa de las Indias) y otro a diversas agrupaciones.

El del P. Gumilla, misionero durante mucho tiempo, dictamen tomado de su «Orinoco ilustrado...», parte I, cap. V, párr. 5.º, obra que se refiere a una cultura india posterior todavía en más de 100 años a la descrita por Sepúlveda, dice: «El indio bárbaro y silvestre es un monstruo nunca visto que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo; su vientre para beber y su inclinación a embriagarse, son dos abismos». Y ¡cuántos eran al llegar los españoles a Indias, los indios *bárbaros y silvestres*!

18. ...homunculos illos in quibus vix invenies humanitatis vestigia, qui non modo nullam habent doctrinam, sed nec litteris utuntur, aut noverunt, nulla retinent rerum gestarum monumenta, praeter tenuem quamdam et obscuram nonnullarum rerum memoriam picturis quibusdam consignatam, nullas leges scriptas, sed instituta quaedam et mores barbaros.

Nam de virtutibus, si temperantiam et mansuetudinem quaeras, quid ab iis sperare liceret, qui erant in omne genus intemperantiae et nefarias libidines profusi, et vescebantur carnibus humanis, et bella, quibus inter se pene continenter agitabantur (ne putes eos ante Christianorum adventum in otio et saturnia poetarum pace vixisse) tanta rabie gerebant ut victoriam nullam putarent nisi carnibus hostium prodigiosam famen explerent...?»

Levillier en su obra «*Don Francisco de Toledo*», ed. 1935, parte II, lib. II, pág. 173, se refiere al posible *octavo título* vitoriense, fundado en la problemática incapacidad de los indios para gobernarse, y apunta hacia tribus indias como los aztecas que tiene como por dotadas de elevada cultura.

Mas, ¿qué cultura? Cierto que en lo material podían no ser torpes; no lo eran. Pero, ¿qué índice de cultura moral, privada y pública, representaba el hecho de que sacrificaran entre ellos víctimas humanas en número anual superior a varios miles?

Abrase «*España en Indias*» del P. Bayle, pág. 91-92, y tráigase a colación el parecer del Obispo Fr. Francisco Ortiz, dominico como el P. Las Casas, sobre los *hombres de tierra firme*, sin excepciones, Obispo cuya autoridad misionera no aparece en parte alguna debilitada; y luego emítase juicio.

Tal parecer lo copia «*España en Indias*» al llegar a la página 50.

En fin, Sepúlveda se da segura cuenta de la *menor incultura* en algunas materias de ciertas gentes indias y opina que, aun así y todo, eran ineptas para un gobierno humano, a causa de su inconmensurable vaciedad en otras materias principalísimas y precisas para ello.

Ese es el contenido de las págs. 310-312 del *Democrates alter*.

Que Sepúlveda aplique a los indios la razón que se viene comentando, por considerarlos en un estado de cultura rebajada hasta lo antihumano y antinatural al modo dicho, se aclara con el siguiente testimonio de una de sus cartas a Francisco Argote, carta del lib. VI del Epistolario, ed. cit., pág. 287-288...

Había recordado éste a Sepúlveda la causa justificadora de nuestra conquista de América, fundada en la superioridad cultural de razas, y Sepúlveda, poniendo en su punto el argumento le habla de esta manera:

«...En cuanto a tu aserto de que sea justo el que los más fuertes y poderosos imperen sobre los más débiles que ellos, lo acepto en el supuesto de que haya causa justa de hacerles guerra.

Pues el mismo Aristóteles, por ti citado, sostiene que el imperio logrado sin derecho no puede ser justo, refutando en los libros *de Republica* esa opinión tomada pura y simplemente.

No es tal la causa que tienen los prudentes y humanos de actuar contra los que no lo son.

Porque las humanas gentes (humanizadas o cultas) piden para sí, por su natural derecho, el imperio de los bárbaros, no por hacerles injuria y dominarlos herilmente, sino para darles servicio y humana cultura; de tal suerte que, de costumbres condenadas por la naturaleza, sean llevados los bárbaros, mediante leyes justas conforme a ella, hacia una cul-

tura de vida mejor y más suave; y ambos, la nación *señora* y los *clientes* se ayuden mutuamente con su actividad y servicio». [19]

Como si dijera con Aristóteles, conforme a la interpretación dada antes al filósofo por el mismo maestro Fr. Francisco de Vitoria: que no es precisamente el mayor poderío de unos el que da motivo justo al dominio de unas gentes poderosas sobre otras menos poderosas; sino la superioridad de cultura, cuando la cultura de las gentes inferiores no llega a un *mínimum* compatible con la civilización humana natural.

No es, pues, desatino, antes proposición muy segura, el afirmar que Sepúlveda concreta el principio de las razas superiores destinadas por el derecho natural al dominio de las inferiores, a los habitantes de las Indias españolas, por creerlos incapacitados para gobernarse *humanamente*.

«*El que es necio* (= estúpido-stultus) servirá al sabio, apunta Demócrates, tomándolo del libro sagrado de los Proverbios, y tales son las gentes inhumanas y bárbaras aborrecedoras de la vida civil y de las suaves costumbres». [20]

¡En esto viene a parar la tan censurada *servidumbre natural* de Sepúlveda!

5. *Una objeción.*

8. Hay en el *Democrates alter*, pág. 292, un párrafo que aparenta humana y cristianamente no poca aversibilidad.

Dice así al final de la página: «Las cuales (gentes necias, bárbaras e inhumanas, aborrecedoras de la vida social y de las costumbres suaves, a tenor del número anterior), pueden ser coaccionadas por las armas, si rehusan el imperio; y esa guerra se da como justa por ley de naturaleza con estas palabras: *de donde resulta,* dijo (Aristóteles), *que «en cierto modo» procede de la naturaleza, aun la misma adquisición de recursos mediante la guerra*; pues pertenece a esa (adquisición) la facultad de cazar, *de la cual es dado usar tanto contra los animales como contra*

19. El testimonio es: «...Quod vero ais justum esse fortiores ac potentiores infirmioribus imperare, id a te sic dictum accipio, dummodo subsit causa justa debellandi. Nam imperium injuria quaesitum justum esse non posse, ipse quem citasti auctor est Aristoteles, qui hanc ipsam sententiam in libris *De Republica,* si pure et simpliciter accipiantur, refellit. Alias est prudentium et humaniorum in dissimili causa.

Nam gentes humanae suo naturali jure imperium in Barbaros sibi deposcunt non ad injuriam et herilem dominatum, sed ad oficcium et humanitatem; ut Barbari ex moribus natura damnatis in melioris mitiorisque vitae cultum per justas et naturae consentaneas leges traducantur, et utrique, clientes et princeps natio, vicissim ope mutua mutuisque officiis subleventur...».

20. Pág. 292, lín. 24: «Scriptum est in libro Proverbiorum: *qui stultus est serviet sapienti*; et tales esse barbaras et inhumanas gentes a vita civili et a moribus mitioribus abhorrentes».

La cita es de la Vulgata latina, cap. XI, v. 29.

aquellos que, nacidos para obedecer, rehusan el imperio: pues semejante guerra es justa por naturaleza. 21

El testimonio aristotélico es en su propio idioma:

Διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητική πως ἔσται. Ἡ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς, ἣν δεῖ χρῆσθαι πρός τε τὰ θηρία, καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον. 22

Su versión literal es: «Por eso el arte guerrero (la polémica o la guerra), es por naturaleza adquisitivo. Pues la caza es *parte de él,* del cual es lícito usar ora en relación con las fieras, ora en relación con los hombres, cuantos nacidos para ser mandados no quieren (serlo), puesto que esta guerra es justa por naturaleza».

Con esta versión que nadie puede dar por falsa, donde el arte de sujetar a quienes por naturaleza han de obedecer, no es el arte de la caza, es decir, la θηρευτική, sino el arte de la guerra, o sea, la πολεμική; y donde la causa de sujeción por medio de la guerra es la voluntad de los bárbaros injustamente opuesta a la que el Filósofo tiene por sujeción justa, ninguna ocasión de escándalo existe en el texto aristotélico.

Además, esta versión presta motivo sobrado para creer que, siendo Sepúlveda en el punto que nos ocupa un fiel seguidor de Aristóteles a quien cita y traduce, no pretende dar a su traducción sentido distinto del ejemplar que intenta trasladar a su escrito, como argumento de autoridad en pro de su opinión.

Cierto que la traducción de Sepúlveda parece, a primera vista, que refiere la acción dominadora sobre los bárbaros a la *facultad venatoria: quo fit,* dice, señalando sus palabras como versión del texto aristotélico, *ut opes bello parandi ratio a natura proficiscatur, nam ejus pars est venatoria facultas «qua» uti convenit tum in belluas, tum in eos homines...»*

Efectivamente, la palabra «qua» (= de la cual) tiene por palabras inmediatamente anteriores las «facultas venatoria» o facultad de cazar.

Mas, ¿no podría referirse la palabra «qua» (= de la cual) a las palabras *opes bello parandi ratio,* palabras no tan inmediatas, o sea a la *manera de adquirirse los haberes, de la cual manera de adquirirse los haberes* son parte ambas facultades, la *venatoria* y la de *guerrear contra los insumisos*?

Tendríamos así el sentido que hemos atribuido al texto griego de Aristóteles, modelo de Sepúlveda en este asunto.

21. «...Quae si imperium recusent armis posse cogi, et id bellum justum esse tradunt lege naturae his verbis: —Quo fit, inquit, ut opes bello etiam parandi ratio a natura quodammodo proficiscatur, nam ejus pars est venatoria facultas qua uti convenit tum in belluas, tum in eos homines qui, cum sint ad parendum nati, imperium recusant: est enim ejusmodi bellum natura justum».

22. *Politica...*, ed. cit., cap. III, pág. 489, col. I, n. 40.

De todos modos lo que expresamente intenta Sepúlveda con las palabras de Aristóteles es probar, aduciendo la autoridad de éste, que *si* las gentes nacidas para obedecer *rechazan* la obediencia, *pueden ser obligadas a ella con las armas y que esa guerra es justa*; = *si imperium recusent, armis posse cogi, et id bellum justum esse ex lege naturali.*

Ese propósito anuncia y nada más.

Podría afirmarse que las otras palabras aristotélicas, ajenas a esto, las pone para no arrancar de su sitio las que van directamente encaminadas al propósito expreso de probar la *naturalidad* de la guerra contra los indios, sin que ello signifique que haga suyas las demás palabras, ni pretenda más sentido que aquel que su expreso propósito requiere.

Pero, aunque interpretemos a Aristóteles por Sepúlveda y no viceversa, y aunque tomemos la θηρευτικὴ o *facultad venatoria* como aplicada por el Filósofo tanto a los animales como a los rebeldes a la obediencia, ha de notarse:

1) Que en griego el verbo θηράω, como poco más o menos la correspondiente palabra en cualquiera lengua, tiene sobre el sentido específico de *captar animales indomésticos,* el sentido genérico de hacerse con ciertos sujetos, objetos, etc. [23]

2) que, al señalar Aristóteles la guerra como modo de dominar a los hombres irracionalmente rebeldes sometiéndolos a debida obediencia, no señala otra guerra, salva prueba en contrario, que la guerra entonces usada entre las gentes civilizadas, guerra que no era en modo alguno una cacería;

3) que el mismo Aristóteles había marcado el fin de hacerse con los hombres, o de posesionarse de ellos sujetándolos, en la sumisión a un mando humanizado, al que, según él, tenían obligación de obedecer; es decir, en la sumisión a la ἀρχή, conforme a los núm. 1 y 6.

4) y que suaviza sus palabras con la frase «*en cierto modo*» = πῶς, o, «*quodammodo*», a tenor de la traducción de Sepúlveda en el lugar apuntado en el núm. 8.

La consecuencia es que, con todo esto, queda muy rebajada la *aversibilidad* de la locución aristotélica aceptada por Sepúlveda.

23. Cfr. v. gr. *Dictionnaire grec-français,* por M. A. Baylly.

LA ATOMISTICA MODERNA EN LA INVENCION DE LA BOMBA ATOMICA

por el

P. JAIME MARIA DEL BARRIO, S. I.

Profesor de Introducción Físico-química a la Filosofía
en la Universidad de Comillas

Hoy por hoy la bomba atómica polariza todas las miradas. Sus poseedores la miran con cariño, los demás con terror o al menos con envidia. Jamás en la historia de la humanidad ha irrumpido un arma de guerra que ni de lejos se le parezca en el poder terrorífico y aniquilador.

Además, por las trazas, abre en la vida de la humanidad una nueva era, la era atómica, cuajada de fantásticas perspectivas, halagüeñas unas y congojosas las más. De unas y otras se ha escrito mucho, menos del aspecto científico de la bomba, y poco o nada, que sepamos, de sus relaciones con la Atomística Moderna, tema que no puede ser indiferente a los lectores de MISCELÁNEA. 1

I

El primer chispazo

La idea de la bomba atómica brotó el día en que los Curie y Rutherford demostraron que los *átomos* del radio y demás radioelementos naturales espontáneamente estallan en pedazos y con gran emisión de energía. ¡Cada átomo del radio es una verdadera bomba atómica!

1 g. de radio, al desintegrarse en radón y helio, desprende 550.000.000 de calorías gramos, y hasta parar en plomo, 3.700.000.000.

Mucho más desprende 1 g. de uranio en su transformación completa, como que sube a 6.300.000.000 de calorías gramo.

1 kg. de uranio durante su vida proteica desarrolla cerca de 700 millones de calorías mayores, es decir el mismo calor que 100.000 kilogramos del mejor cock metalúrgico. De otro modo, el explosivo más enér-

1. Nuestra principal fuente de información es *Atomic Energy* For Military Purposes By H. D. Smyth. Princeton, 1945. Full Text of the Official Report. A General Account of the Scientific Research and Tecnical Development That Went into the Making of Atomic Bombs.

Smyth ha dispuesto de todos los trabajos científicos relacionados con la bomba atómica, que entonces se mantuvieron secretos y que terminada la guerra han comenzado a aparecer en «Physikal Review», y hemos tenido asímismo en cuenta y se citarán oportunamente.

gico que se conoce es la mezcla de oxígeno e hidrógeno, que al formar 1 kilogramo de agua cede 3.000 calorías mayores. Si lográsemos que el uranio se desintegrase con la misma rapidez con que se combinan oxígeno e hidrógeno, ¡qué explosivo tan colosal! En vez de 3.000 calorías por kilogramo, ¡700.000.000!

Pero fuera de que el radio es muy escaso en la naturaleza y el uranio no muy abundante, esa energía no la cedería el radio en menos de 1.580 años y el uranio sólo en millones de millones de años; pues el semiperíodo del uranio o tiempo en que se reduce a la mitad son nada más que 4.500.000.000 de años.

En cada hora, 1 kg. de uranio no produce sino 0,0001 de caloría gramo, la cantidad de calor que aplicada a un 1 g. de agua sólo elevaría su temperatura 0,0001 de grado C.

¿Y no hay modo de aguijar al uranio para que avive el paso? Pues, no. Ni el calor, ni la luz, ni la electricidad, ni la presión, ni reactivo alguno alteran en lo más mínimo la marcha imperturbable de las transformaciones radioactivas.

La situación pareció mejorar con el gran descubrimiento de Rutherford de que bajo la acción de los rayos α estallan en pedazos varios átomos. Así los del nitrógeno, boro... Posteriormente se ha visto que bajo la acción de diversos proyectiles atómicos: rayos α, protones, neutrones..., moralmente todos los átomos saltan en pedazos y con gran desprendimiento de energía. El litio en particular, bajo el fuego de los protones, revienta en dos heliones, desprendiendo una cantidad fantástica de energía. Mas la única manera de provocar la explosión del átomo de litio es con un balazo en su núcleo; pero el blanco es tan chico como la bala, de ahí que no se puede afinar la puntería, sino que hay que tirar a ciegas. ¡Nada extraño que de cada millón de proyectiles no lleguen a una docena los que dan en el blanco!

La bomba atómica parece un sueño tan irrealizable como detener la luna en su curso. Pues para la bomba atómica lo primero que se requiere, como condición absolutamente necesaria, es una reacción nuclear *en cadena,* es decir que una vez iniciada la destintegración prosiga por sí misma hasta el fin.

Tal es la situación hasta 1938, en que inesperadamente cambia por completo. [2]

2. Sobre los diversos puntos tocados en el párrafo I, pueden consultarse los quince primeros capítulos de nuestra obra *Las fronteras de la Filosofía y de la Física.* T. I, El Átomo. 1945. Santander, Editorial *Sal Terrae.*

II

El proyecto

Prosiguiendo sus experiencias sobre el bombardeo del uranio con neutrones, Hahn y Strassman en Berlín observaron la formación de tres radioelementos, emisores de rayos β con períodos de 25 minutos, 10 m. y varios días. En un principio, por sus propiedades químicas, parecían isótopos del radio; pero mejor estudiados resultaron isótopos, no del radio, sino del *bario*.

Tal resultado era por demás extraño. Hasta entonces ni en la radioactividad natural, ni en la artificial se había observado otra cosa que el desdoblamiento del átomo en una partícula muy ligera: protón, neutrón, rayos α, y en otra de poco menos peso y número atómico que el átomo primitivo. Ahora nos encontramos con que uno de los productos es el bario de número atómico 56, contra 92 del uranio y de peso atómico entre 130 y 138, valores extremos del peso atómico de sus isótopos.

Publicado el descubrimiento en *Naturwissenschaften, 26,* 675, 1938, L. Meitner y O. R. Frisch, expulsados de Alemania por judíos, y refugiados en Copenhagen al amparo de Bohr, estudiaron teóricamente el caso y llegaron a consecuencias interesantísimas. Si uno de los elementos en que el uranio se descompone es el bario, el otro debe ser el kripton, conforme a la ecuación:

$$_{92}U \longrightarrow {}_{56}Ba + {}_{36}Kr$$

pues 92-56=36, número atómico del kripton.

Pero aún hay algo más interesante. Ambos cuerpos caen hacia el medio en la serie de los elementos, donde precisamente el defecto de masa y fracción de empaquetamiento es mayor. Por tanto en esa explosión del átomo de uranio debe producirse una cantidad enorme de energía, que lindará con los 200 millones de Electrón-Volt, cuando en la explosión natural del uranio anda la energía por los 5 millones y en la artificial del litio no pasa de los 17 millones.

Primero por Bohr, que acababa de llegar a Norteamérica el 16 de enero de 1939 y conocía privadamente los trabajos de Meitner y Frisch, y después por una comunicación de éstos en *Nature,* tuvo Fermi en Wáshington conocimiento de las experiencias de Hahn y de las deducciones de Frisch y Meitner y apuntó una idea de suma trascendencia.

El átomo de uranio tiene por 92 protones 146 neutrones; ahora bien, dados los isótopos conocidos, en el bario por 56 protones los neutrones

oscilan entre 74 y 82 y en el kripton, por 36 protones, los neutrones sólo pueden variar entre 42 y 50. Si suponemos que con el kripton van 50 neutrones, al bario le corresponden 96, nada menos que 14 más de los permitidos. De ese exceso puede librarse el átomo de dos modos, o por evaporación de neutrones o por conversión de neutrones en protones, mediante la emisión de rayos β

Es, por tanto, muy posible que la escisión del uranio vaya acompañada de emisión de neutrones. Pero si hay emisión de neutrones y son dos o más los emitidos, entonces se ve posible también la desintegración del uranio *en cadena* y, por tanto, el aprovechamiento de la energía atómica y aun la bomba atómica.

Mientras tanto se hicieron experimentos en las universidades de Columbia, Hopkins, California y en la Carnegie Institution, que confirmaron los resultados de Hahn y las predicciones de L. Meitner. En el número de 15 de febrero de 1939 de *Physical Review* aparecieron estos trabajos.

Al mismo tiempo le llegaron a Bohr noticias de que el 15 de enero en su laboratorio de Copenhagen, Frisch el primero había confirmado experimentalmente sus propias predicciones y las de L. Meitner.

Lo mismo hizo poco más tarde F. Joliot, cuyos resultados se publicaron en *Comptes Rendus,* 30 de enero de 1939, y otro tanto hicieron también Jenkschke y colaboradores en Viena.

Durante todo el año 1939 se publicaron muchos trabajos sobre la escisión del uranio, entre cuyos resultados uno de los más valiosos fué que, efectivamente, en la escisión del uranio se desprendían neutrones.

F. Joliot fué uno de los que lo confirmaron y según sus experiencias la media era de cuatro neutrones liberados en cada escisión.

También se estudió mejor la reacción y se vió que el uranio podía desintegrarse de varios modos:

$$_{92}U \longrightarrow {}_{56}Ba + {}_{36}Kr$$
$$_{92}U \longrightarrow {}_{57}La + {}_{35}Br$$
$$_{92}U \longrightarrow {}_{55}Cs + {}_{37}Rb$$
$$_{92}U \longrightarrow {}_{54}Xe + {}_{38}Sr$$

Lo que no aparecía claro era la reacción en cadena, a pesar de todas las experiencias de los franceses, que estudiaron muy a fondo la cuestión, [3] y, sin embargo, como queda indicado, era la primera condición para la bomba atómica; no suficiente, claro está, pero sí absolutamente necesaria. El problema se resolvió en Norteamérica; pero bastante más tarde; pues antes eran precisos muchos cálculos y muchos tanteos.

3. *Comptes Rendus, 208,* 341, 343, 646, 647, 652, 742, 744, 898, 995, 1218 (1939).

De años atrás se sabía que el uranio tiene varios isótopos: ^{238}U (UI), ^{235}U (AcU), y ^{234}U (UII); cuyas frecuencias son UI/AcU=140 y UI/UII=1.700.

Ahora bien: el uranio natural es una mezcla de los tres isótopos, ¿cuál o cuáles de ellos estallan con los neutrones? ¿qué neutrones son los eficaces, los lentos o los rápidos? ¿qué clase de neutrones son los emitidos en la escisión del uranio?

Bohr estudió el asunto teóricamente y llegó a la conclusión de que los neutrones lentos sólo escindían el ^{235}U, no el ^{238}U.

En 1939 A. O. Nier, de la universidad de Minnesota, y colaboradores lograron separar mediante el espectrógrafo de masas los tres isótopos y estudiar sus propiedades. Los tres emiten rayos α o son radioelementos naturales con semiperíodos de $4{,}56\times10^9$ años el UI; $7{,}13\times10^8$ años el AcU y $2{,}7\times10^5$ años el UII.

Nier usaba como fuente de iones bromuro de uranio y en su aparato la intensidad de la corriente no pasaba de un microamperio, de modo que en un día con 16 horas de trabajo sólo recogía un microgramo.

En febrero de 1940 pudo suministrar tres pequeñas muestras, una de cada isótopo a Booth, von Grosse y Dunning, de la universidad de Columbia, que las estudiaron con su ciclotrón y confirmaron plenamente las previsiones de Bohr.

Dunning y Fermi primeramente bombardearon el ^{238}U con una corriente de neutrones rápidos y los aparatos registradores indicaron que ingentes oleadas de energía brotaban espasmódicamente. Retirado el ^{238}U, fué sustituído por una preparación casi infinitesimal de ^{235}U. De nuevo funcionó el ciclotrón y cayó sobre el preparado un haz de neutrones de *escasa velocidad*. Esta vez hubo efectos violentos y hasta espectaculares. Los instrumentos vibraron y la ondulante línea del oscilógrafo registrador de la energía desatada por las explosiones atómicas permaneció casi constantemente en los 200 millones de Electrón-Volt. Esta energía era producida cada vez que reventaba un átomo de ^{235}U, y el fenómeno se producía con una frecuencia 10.000 veces mayor que en el caso del ^{238}U.

El ^{235}U se desintegraba, y con enorme desprendimiento de energía, bajo la acción de los neutrones lentos.

En la desintegración del ^{235}U aparecen hasta 24 elementos distintos, que tienen origen unos directa y otros indirectamente en el ^{235}U; directamente por la absorción de un neutrón y escisión consiguiente, e indirectamente porque los cascos del núcleo del ^{235}U no son estables por tener exceso de neutrones respecto de los protones y van desprendiendo neutrones y rayos β y γ, como en un fuego de artificio, formando isótopos y otros elementos hasta llegar a productos estables. De aquí la enorme energía desprendida en la desintegración del ^{235}U. [4]

4. *Nature, 158*, 163, 1946.

500 g. de ^{235}U desprenden $4{,}16\times10^{20}$ ergios$=1{,}15\times10^{7}$ kilowatios-hora, la energía desprendida por 5.900 toneladas de carbón.

También se comprobó que los neutrones lentos si bien hienden el ^{235}U, pero no el ^{238}U, y que los rápidos tienen menos probabilidad de hendir el ^{235}U que los lentos.

Conclusiones no menos valiosas fueron asimismo que en la rotura del ^{235}U se producen neutrones muy rápidos; que el número de neutrones en cada rotura oscila entre uno y tres; y, por fin, que los neutrones muy rápidos pueden retardarse por choques inelásticos con los átomos de ^{235}U sin producir rotura.

Como todos estos hechos concordaban con las previsiones de Fermi, Bohr, Wheeler y otros, tales previsiones comenzaron a inspirar seria confianza, y la bomba atómica a parecer una halagüeña esperanza.

Ya para entonces el Gobierno de los Estados Unidos había tomado cartas en el asunto; mas, por falta de espacio e interés para nuestro tema, prescindimos de la historia política o parte administrativa de la bomba. Baste consignar que la gran empresa se desenvolvió bajo la alta dirección de Wannevar Bush en un principio y desde setiembre del 42 bajo la del general L. R. Groves, asistido de Conant y Tolman como asesores científicos y del general Farrel como delegado.

III

El uranio 235

A principios de 1941 el problema más urgente era el hacerse con cantidades razonables del presunto explosivo de la bomba atómica el ^{235}U, que tantas esperanzas daba.

La dificultad en separar del ^{238}U el ^{235}U radica en que son isótopos, o que es el mismo en ambos el número atómico, es decir el número de protones en el núcleo y de electrons en la corteza. Como, además de ser los mismos los electrones en ambos isótopos, están igualmente dispuestos, las propiedades químicas de entrambos son idénticas y no hay modo de separarlos por vía química. Afortunadamente, tienen distinta masa, por ser diferente su número de neutrones; y ya sabemos que la masa influye en unas cuantas propiedades físicas, que permiten separar los átomos de uno y otro.

Tal separación se logra, y perfecta, con el espectrógrafo de masas. Volatilizando el uranio natural, cada átomo se va por su lado; mas, si entonces se los ioniza con un haz de electrones y se los lanza a través de un campo electromagnético; como el viento se lleva la paja y deja el grano,

el flujo electromagnético arrastra más lejos los átomos ligeros y los separa de los más pesados.

En el verano del mismo año, Nier entregó nuevas cantidades de ^{235}U, que fueron estudiadas por N. P. Heydenburg y otros en el laboratorio de M. A. Tuve, perteneciente al departamento de magnetismo terrestre de la Carnegie Institution en Wáshington.

También Lawrence en California trabajó en la separación de los isótopos del uranio con el espectrógrafo de masas, y en 6 de diciembre del 41 anunció que en cada hora obtenía ya 1 microgramo de ^{235}U con alto grado de pureza.

Por este tiempo, algunos científicos creían que con el espectrógrafo no se conseguiría nada práctico y propusieron otros métodos, de que luego hablaremos. Lawrence y Smyth defendieron hábilmente el espectrógrafo, y se les encargó que trabajasen con él. Tres aparatos diferentes emplearon, el «magnetrón», el «isotrón» y el más importante y el único de que nos vamos a ocupar, el «calutrón», abreviatura de «California University Ciclotrón»; pues, el 24 de diciembre del 41, se desmontaba el imán del gran ciclotrón de 37 pulgadas, para producir el campo separador en el espectrógrafo de masas.

Dos grandes problemas, fuera de muchos otros secundarios, había de resolver el nuevo aparato, producir muchos iones de uranio y separar muy bien los diferentes isótopos.

De la magnitud de la tarea es buena señal el hecho de que para resolverla, se rodease Lawrence en Berkeley de una verdadera legión de científicos eminentes: D. Cooksey, P. G. Aebersold, W. M. Brobeck, R. A. Jenkis, K. R. Mackenzie, W. B. Reynolds, D. H. Sloan, F. Oppenheimer...

A temporadas, también ayudaron a Lawrence, L. P. Smith, de Cornell, E. U. Condon y J. Slepian, de la Westinghouse, I. Langmuir y K. H. Kingdon, de la General Electric. En el decurso de 1945 le asistieron igualmente varios científicos ingleses, como M. L. Oliphant, de la universidad de Birmingham.

Pronto advirtieron que era preciso obtener cada día mayores cantidades de ^{235}U, y por tanto un electroimán más poderoso. Al estallar la guerra estaba en construcción un gran electroimán para un ciclotrón gigante, pero se habían suspendido las obras, que se reanudaron de nuevo y para fines de mayo del 42 ya estaba tesminado. Para su servicio se construyeron salas de máquinas, laboratorios, talleres..., espléndidamente equipados.

Con las dos grandes instalaciones ya de tipo industrial, una con cada electroimán, mejoró notablemente la producción. La cantidad de ^{235}U recogida por día se vió depender de diversos factores, cuya influencia se estudió diligentemente antes de proceder a nuevas instalaciones.

Aclarados los puntos oscuros, se construyó en Berkeley otro electroimán del mismo tipo, y, no mucho después, otros tres más de tipo algo diferente, de modo que en Berkeley llegaron a funcionar a la vez hasta seis instalaciones electromagnéticas completas. Todavía sin embargo parecieron insuficientes, y, en el verano del 42, se resolvió levantar otra gran estación electromagnética en Clinton, en el Tennessee. Y así se hizo al poco tiempo, comprendiendo la nueva central una serie de unidades electromagnéticas, cada una con su equipo completo de salas de máquinas, laboratorios y talleres.

Los de Berkeley, en su papel de directores, siguieron trabajando en obtener corrientes cada vez más intensas de iones de uranio y modos más perfectos de aprovecharlas. Probaron hasta 71 nuevas fuentes de iones y nada menos que 150 tipos de receptores de los mismos. Los resultados se incorporaban a las nuevas unidades electromagnéticas.

En particular se estudió el modo de obtener las sales de uranio más acomodadas para la producción de iones y el procedimiento para mejor aprovechar todo el ^{235}U, sin que se perdiese nada en las fuentes de iones, electrodos, aceleradores, paredes de la cámara electromagnética, receptores...

Una de las conclusiones más importantes a que los llevaron sus profundos estudios, fué que sería muy ventajoso que el material de uranio viniese ya más enriquecido en ^{235}U. Una unidad electromagnética, que al día produce por ejemplo 1 g. de ^{235}U de 40 por 100 de pureza a partir del uranio natural, produciría 2 g. al día de 80 por 100, si su concentración al meterle en el espectrógrafo fuese el doble que en el uranio natural, o sea 1,4 por 100 en vez de 0,7 por 100.

La concentración deseada se consiguió mediante tres grandes instalaciones levantadas en Clintón, a base una de la difusión gaseosa, otra de la ultracentrifugación y la tercera de la termodifusión.

Atacado el uranio corriente por el bromo, se forman moléculas de bromuro de uranio, pero no iguales; las del ^{238}U pesan tres unidades más que las del ^{235}U. Por tanto empujada la mezcla con un compresor contra un filtro de poros muy finos, pasan con más facilidad las moléculas más ligeras, y al otro lado del filtro el gas va enriqueciéndose en ^{235}U. Si la mezcla se la somete a un rápido movimiento de rotación, las moléculas más pesadas reciben aceleración más intensa y se concentran en la periferia, al revés que las más ligeras que se agrupan en el centro. Si en forma de columna gaseosa la mezcla, se calienta eléctricamente un hilo paralelo al eje, las moléculas más ligeras se apiñan en la cabeza de la columna y las más pesadas en la base.

Tal es, en cifra, el funcionamiento de las tres grandes instalaciones de Clinton para concentrar previamente el ^{235}U. De lo que no se puede

dar idea en pocas líneas es de la ingente y variadísima maquinaria precisa, de los infinitos e intrincados problemas técnicos al trabajar en escala industrial, y de los estudios teóricos y prácticos necesarios para resolverlos. No es extraño que, en algunos momentos, como nos informa Smyth, asomase el pesimismo; pero fué cosa pasajera.

Esfuerzos tan colosales y tan bien meditados no podían resultar estériles, y al principio del verano del 45, entre las centrales de centrifugación, termodifusión y difusión gaseosa, que preparaban el material, y las baterías de espectrógrafos electromagnéticos que le apuraban, pudieron suministrar a los constructores los kilos de ^{235}U necesarios para montar las bombas atómicas.

IV

La reacción en cadena

Sin reacción en cadena no hay bomba atómica posible. ¿Puede el ^{235}U desintegrarse en cadena? Sí; pero antes de intentarlo, por falta de material apto, se intentó y logró en el uranio natural, donde el ^{235}U y el ^{238}U están en la relación de 1/140.

Una reacción en cadena con el uranio corriente, según queda indicado, la habían ya intentado los franceses todo a lo largo de 1939; pero sin fruto. Había que estudiar mejor las condiciones del fenómeno.

Si un solo neutrón produce la rotura de un átomo de ^{235}U, y de esa rotura salen varios neutrones, el número de átomos de ^{235}U rotos debe crecer en progresión geométrica y producirse, no ya una reacción en cadena, sino una verdadera explosión. Pero el fenómeno es más complicado de lo que a primera vista parece. De 100 neutrones producidos en un momento dado, unos pueden escapar de la masa del U al aire libre; otros ser capturados por U, pero en un proceso sin rotura; otros retenidos por las impurezas del material y, por fin, los restantes ser absorbidos por el ^{235}U con escisión del mismo. Si éstos son tan pocos que no logran arrancar en la nueva escisión otros 100 neutrones, el número de átomos de ^{235}U rotos disminuye rápidamente hasta anularse y no hay reacción en cadena.

Es preciso, por tanto, reducir todo lo posible las pérdidas de neutrones por escape y absorción sin rotura de átomos de U; tarea nada fácil.

Otra complicación procede de que los neutrones salidos de la explosión del ^{235}U son muy rápidos y no sirven para hacer estallar otros átomos del mismo. La complicación aumenta con el hecho de que la velocidad de los neutrones más acomodada para una captura sin escisión del U es intermedia entre esas extremas.

Para acortar la velocidad de los neutrones rápidos se había empleado con éxito el hidrógeno; se podrá pues mezclar el U natural con un amortiguador acomodado, que ha de ser de bajo peso atómico y sin tendencia a absorber los neutrones.

Durante todo el año 40 y mitad del 41 Pegram, Fermi, Szilard y Anderson en Columbia; Wilson, Creutz, Smyth en Princeton, estudiaron teórica y experimentalmente los problemas planteados.

Por de pronto se averiguó que el escape de los neutrones de una masa de U es fenómeno de superficie, así como la captura lo es de volumen; el primero en una esfera crece como r^2 y el segundo como r^3. Cuanto mayor sea la cantidad de U, menos probable es que el escape predomine sobre la captura y estorbe la reacción en cadena. Pero hay también que estorbar, o al menos disminuir en lo posible, la captura sin escisión. Hay, pues, un tamaño crítico óptimo, por debajo del cual no hay reacción en cadena posible. ¿Cuál es ese tamaño crítico?

Para poder calcularle, había que estudiar previamente el amortiguador. Por la propensión a absorber neutrones se vió que no servían de amortiguadores ni el litio, ni el boro, ni el hidrógeno. Los únicos aceptables eran deuterio, berilio y carbono. Fermi y Szilard preconizaron el grafito con preferencia al deuterio y berilio, materiales muy escasos.

La captura perjudicial de los neutrones varía mucho con los materiales; hay que reducir sus impurezas a un mínimo; es preciso purificar cuidadosamente el uranio y lo mismo el amortiguador. Se calculó que las impurezas no debían subir de unas pocas unidades por millón del material, escasísimo hasta 1940 en Norteamérica, donde el uranio metálico producido por año no pasaba de unos pocos gramos, y el berilio, de algunas libras, lo mismo que el agua pesada. El grafito se producía en mayor cantidad, pero de menguada pureza.

En una reunión tenida el 15 de junio del 40, Fermi, Szilard y Anderson convinieron en ensayar una «pila» de uranio con amortiguador de grafito en forma de briquetas, entre las que se ingiriesen fuertes bloques de uranio de 1/4 o 1/5 del tamaño crítico. Por entonces se pensaba que el tamaño crítico exigiría varias toneladas de uranio y de grafito.

La primera pila la levantó Fermi en la universidad de Columbia en julio de 1941. Era un cubo de grafito de 2,5 m. de lado, en el que se distribuyeron a intervalos iguales en numerosos bloques 7 toneladas de óxido de uranio. En ésta y otras pilas de mayor tamaño aún se estudió detenidamente el factor de reproducción K. o sea la relación entre los neutrones producidos en un momento dado y el momento anterior. Si $K=1$, hay reacción en cadena; si no, no.

A mitad de enero del 42, Compton decidió dar nuevo empuje a los trabajos sobre la pila y concentrarlos en la universidad de Chicago bajo

el inofensivo título de «Metallurgical Laboratory». Y a Chicago se fueron el grupo de Columbia con Fermi, y el de Princeton, aunque en Columbia quedaron también algunos investigadores con Urey.

Entre los descubrimientos notables de esta época fué de especial importancia el de los neutrones retrasados. En la escisión del ^{235}U algunos neutrones no aparecen en el acto, sino después; algunos, hasta con un minuto de retraso. Tal hecho ofrecía la posibilidad de controlar la reacción en cadena de modo que no aumentase de súbito y desmesuradamente el número de neutrones y sobreviniese una explosión en la pila.

Al fin del 42, se contaba con suficiente uranio metálico, óxido de uranio y grafito puros para intentar una pila en cadena.

Debajo de las tribunas en el campo de fútbol de la universidad de Chicago, se montó en noviembre la nueva pila, n. 9, la del triunfo. Venía a ser un esferoide alargado, sostenido por un armazón de madera y construído con briquetas de grafito. En el centro iba una red especial de núcleos de uranio metálico colocados en los ángulos de las briquetas. Su estructura se completó colocando en los bordes, y en otra disposición, pedazos de óxido de uranio a falta de metal libre.

Separadamente se estudió el factor de multiplicación en el enrejado central y en otros dos de los laterales, y se halló 1,07 en el primero y 1,04 y 1,03 en los otros. Según se iban tendiendo las hiladas de grafito se medía la producción de neutrones con contadores, unos fuera de la pila y otros dentro. En el interior de la pila se colocó una fila de briquetas y pedazos de uranio, que se podían sacar fácilmente y se dejaron hasta 10 agujeros o canales para poder tomar muestras y alojar los registradores y los aparatos de control. Los registradores dentro de la pila, unos eran a base de trifloruro de boro, y otros de indio; ambos se vuelven radioactivos proporcionalmente al número de neutrones recibidos.

Fuera de la pila, no sólo en las cercanías, sino por todo el edificio y aun paseo próximo, se instalaron cámaras de ionización, que descubriesen los rayos γ emitidos y los productos radioactivos volátiles, que pudieran escaparse.

En otros de los canales dentro de la pila se dispusieron cintas de cadmio o de acero-boro, que absorben los neutrones en grado muy notable, con lo que el factor de multiplicación K baja a ojos vistas. Bastaba una sola de las cintas para empecer la reacción en cadena. Además de las cintas había dos varillas de seguridad, manejables a mano, y una tercera, que mediante una cámara de ionización y dos motores, automáticamente penetraba o salía más o menos en la pila, al bajar o subir más de la cuenta el factor de multiplicación.

Durante la misma construcción de la pila se pusieron ya varias cintas de cadmio, no hubiese una sorpresa desagradable; y cada día se sacaban

con mucho cuidado, para ver si el factor de multiplicación llegaba a 1, cosa que ocurrió antes de lo que se esperaba. De este modo, sin ningún percance, se llegó en la pila a la capa crítica de briquetas, de la que naturalmente no se pasó.

Pon fin, llegó el momento emocionante de poner en marcha la pila. Se retiraron todas las cintas y varillas de cadmio menos una, que se fué sacando poco a poco, con lo que el número de neutrones eficaces fué aumentando rápidamente hasta alcanzar el factor de multiplicidad el valor 1. Desde ese momento la pila de uranio marchó por sí misma. Era el 2 de diciembre de 1942.

En este día colocan muchos el comienzo de la era atómica; pues en él funcionó por vez primera en la tierra una reacción nuclear en cadena provocada por el hombre.

La potencia o energía desarrollada por la pila cada segundo en forma de calor era sólo de 0,5 watios. Ampliada después, el día 12 desarrollaba ya 200 watios. No se aumentó por entonces la potencia a causa de los daños que las radiaciones y gases radioactivos podían causar en el personal y aun en el edificio.

El principal héroe de la jornada fué E. Fermi, asistido principalmente por los equipos de W. H. Zinn y H. L. Anderson.

Los registradores y aparatos de control fueron obra de V. C. Wilson y su grupo.

V

El plutonio

El ^{235}U, aun con la pequeña proporción de 0,7 por 100 que tiene en el uranio natural, puede reaccionar en cadena tan desembarazadamente, como se quema una paletada de antracita en el hogar de una caldera. Con una concentración de 7 por 100, la reacción debe ser instantánea. El explosivo de la bomba está ya logrado. Pero el ^{235}U no es el único, ni siquiera el principal, sino el plutonio; aunque, al revés que aquél, no se encuentra en la naturaleza, sino que es un producto artificial.

En 1934, anunció Fermi haber obtenido, bombardeando el U con neutrones un nuevo elemento de n. atómico 93, $_{93}R$, que rápidamente se transformaba en otro de número atómico 94, $_{94}R$; pero las pruebas no eran del todo concluyentes.

En 1937, O. Hahn, L. Meitner y F. Strassmann publicaron haber obtenido, por el mismo procedimiento, los elementos de nn. atómicos 93-94-95-96. También anunciaron el descubrimiento de un ^{239}U, isótopo del ^{238}U, precisamente con neutrones lentos, emisor de rayos β con un pe-

ríodo de 23 minutos. El hallazgo de los elementos con los nn. atm. 95 y 96 no fué confirmado por entonces; pero si el de los otros. En 1938 Hahn y Strassmann consignan expresamente —*Naturwissenschaften, 26,* 675, 1938— haber hallado que «Ein über eine lange Zeit bestrahltes Uran Präparat, das sorgfältig von Uran nach der Bestrahlung gereignigt wurde, zeigte eine α activität über deren zuordnung jedoch noch nichts gesagt worden kann». [5]

Todas estas propiedades son típicas del elemento 94. Del n. 93 consignan sus principales características, emisión de rayos β y período de 2, 3 días.

Las conclusiones de los alemanes fueron confirmadas y ampliadas en Norteamérica por P. H. Abelson, E. Mc Millan, Segré, de la Universidad de California. Al elemento 93 se le puso el nombre de neptunio (Np) y al 94 el de plutonio (Pu). Las reacciones con que se forman son:

$$^{238}_{92}U + n \longrightarrow {}^{239}_{92}U + \gamma$$

$$^{239}_{92}U \xrightarrow[23 \text{ minutos}]{} {}^{239}_{93}Np + e^-$$

$$^{239}_{93}Np \xrightarrow[2{,}3 \text{ días}]{} {}^{239}_{94}Pu + e^- + \gamma$$

Más tarde en el ciclotrón de 60 pulgadas Seaborg, Mc Millan, Kennedy y Wahl sometieron al bombardeo con deutones de 16 millones de E. V. el óxido de uranio U_3O_8 y obtuvieron un elemento con n. atómico 93, pero distinto del $^{239}_{93}$ Np; pues su período no era 2,3 días como el de éste, sino 2 días solamente. También era diferente la energía máxima de los rayos β emitidos. El nuevo isótopo parece ser el $^{923}_{38}$ Np, que se forma según la ecuación:

$$^{238}_{92}U + D \longrightarrow {}^{238}_{93}Np + 2n.$$

El ^{238}Np a su vez se trasforma en ^{238}Pu.

$$^{238}_{93}Np \longrightarrow {}^{238}_{94}Pu + e.-$$

El ^{238}Pu emite rayos α con 3,9 cm. de alcance en el aire y su período parece ser de 50 años. Del neptunio se ha descubierto también posteriormente otro isótopo, $^{237}_{93}$ Np, emisor de rayos α y con un período de $2{,}3 \times 10^6$ años.

Por ahora el que más nos interesa es el $^{238}_{94}$ Pu, emisor de rayos α con un período de $2{,}4 \times 10^4$ años. [6]

En el invierno de 1940-1941, el grupo de California preparó cantidades suficientes de ^{238}Pu y ^{239}Pu para estudiar sus propiedades químicas.

5. «Después de un largo bombardeo de uranio, un preparado cuidadosamente purificado, mostró una actividad en rayos α, sin que por el momento pueda decirse más de sus características».

6. *Phys. Rev., 69,* 366-7, 1946.

Más tarde cooperó también en la misma tarea la universidad de Wáshington. Para fines de 1942 se disponía ya de 500 microgramos de Pu en forma de sales.

Por su posición en la tabla periódica, se dudaba si su parentesco era con las tierras raras o con el Th,U y Os.

Más tarde se creyó pertenecía al grupo del U, aunque hoy parece que forma parte de una nueva serie de tierras raras. [7] El Pu puede funcionar con 3-4-5-6 valencias positivas y se le puede separar muy bien, así del uranio, como de otros elementos con los que anda mezclado.

El ciclotrón sirvió muy bien para suministrar unas muestras con que poder estudiar las propiedades del Pu; pero no para obtenerle en cantidad. Había que pensar en otro procedimiento más fecundo, y le sugirió Lawrence, inspirado, a lo que parece, por una carta de Cockroft a Fowler, de 28 de diciembre de 1940. En un informe de 11 de julio a la Academia de Ciencias, sugiere Lawrence, que, dadas las propiedades del Pu obtenido con el ciclotrón, si se logra una reacción en cadena con el uranio corriente, en ella se formará el Pu en gran cantidad, cuya separación no ofrecerá dificultad mayor. También apunta que el Pu equivaldrá al ^{235}U para producir una reacción en cadena, con la ventaja, entre otras, de poder estallar con neutrones rápidos y consiguientemente con tal violencia que constituirá una superbomba. Cuatro años más tarde, la realidad confirmaba las previsiones del sabio.

Conseguida en diciembre de 1942, como queda indicado, la reacción en cadena con el uranio natural, se puso inmediatamente manos a la obra de obtener en ella el plutonio.

Para producir 1 kg. de plutonio diariamente se calculaba ser precisa una pila de 500.000 a 1.500.000 kw. En el supuesto de que una bomba exigiese, como entonces se pensaba 100 kg. de Pu, la pila obtenida de 200 w., para producir una sola bomba necesitaría, ¡nada más que 70.000 años!

Se convino ser necesario producir 1 kg. de Pu por día o al menos por mes, para lo que se neecsitaba uná pila de centenares de miles de kw. con las consiguientes instalaciones para la separación. La nueva obra fué encargada por el general Groves, en la parte científica, al grupo de Chicago bajo la dirección de Compton, y la construcción y dirección de las grandes instalaciones a la E. I. du Pont de Nemours and Co.

Como lugar más apropiado para las grandes instalaciones se escogió Handford, sitio solitario en el centro del estado de Wáshington, cerca de la gran central eléctrica «The Gran Coulee» y a orillas del río Columbia.

Los nuevos problemas que las grandes instalaciones planteaban eran tan numerosos como difíciles.

7. *Phys. Rev., 70,* 116, 1946.

Por lo que hace a la producción del Pu había que estudiar:

a) las características de la pila, como tamaño, estructura, potencia, radiaciones y gases perniciosos;

b) los aparatos de control y registradores en las grandes pilas;

c) los métodos de enfriamiento de las pilas y problemas anejos de erosión y corrosión;

d) los efectos clínicos sobre el personal asociado a la pila y habitantes en las cercanías;

e) los efectos mecánicos y nucleares de las radiaciones sobre el material de los accesorios de las pilas.

El problema de la separación y purificación del Pu exigía investigar previamente:

a) los procesos químicos para la disolución del uranio bombardeado en la pila, extracción del plutonio, su decontaminación o purificación de los productos de la escisión del ^{235}U y del propio plutonio;

b) la obtención del plutonio metálico y estudio de sus propiedades químicas;

c) el instrumental para registrar y controlar los procesos químicos y físicos de obtención;

d) los procedimientos de protección para el personal;

Aún mejor idea de los problemas planteados darán algunos ejemplos.

Dado el fin de las nuevas pilas —la producción del plutonio—, no se podía distribuir el uranio en el seno del grafito como en las pilas anteriores, sino que se había de poder sacar y meter el metal fácilmente sin deshacer la pila. Pero, ¿cómo?

En las nuevas pilas se ha de producir una cantidad enorme de calor, ¿qué sistema de refrigeración es el más conveniente? ¿el de aire? Saldrá éste cargado de gases y polvos radioactivos, que harán inhabitables los alrededores. ¿El de agua? Pues hay que evitar que disuelva el uranio. Si el agua se la conduce en tubos hay que tener cuidado no sólo de que no sean quebradizos, sino de que no absorban neutrones y hagan bajar el factor de multiplicación por debajo de 1.

En caso de una avería en el sistema de enfriamiento, ¿cómo cortar instantáneamente la reacción en cadena?

Dado que la pila hierve en neutrones, fotones y gases radioactivos, es imposible llegarse a ella; ¿cómo manejarla desde lejos?

Para la separación del plutonio producido se pueden emplear diferentes procedimientos: volatilización, absorción, disolución, precipitación...; cada uno de los cuales admite infinitas variedades. ¿Cuáles son los más convenientes?

Uno de los problemas más inquietantes en la producción y extracción del plutonio era la defensa contra las radiaciones y productos nocivos,

de modo que ni el personal de las instalaciones, ni los habitantes cercanos, ni aun siquiera los peces del río Columbia sufriesen el menor daño. ¿Con qué aparatos y pruebas clínicas se podría descubrir si el personal estaba expuesto a radiaciones peligrosas? ¿Qué efectos podrían producir las radiaciones en el personal y en los materiales de los aparatos? ¿Qué precauciones de defensa y seguridad se habían de tomar en la construcción y manejo de la gran instalación?

El grupo de Chicago comenzó su trabajo desmontando la gloriosa pila n. 9, y levantando fuera de la población «The Argonne Laboratory», donde instalaron dos nuevas pilas, una con amortiguador de grafito y otra de agua pesada.

La primera era de unos pocos kw. de protencia, y la segunda llegó a desarrollar hasta 300 kw.

Bajo la dirección de Fermi y sus colegas, Zinn, Anderson, Weil..., se estudiaron en el laboratorio de Argonne las cuestiones referentes a la estabilidad de la pila, registro, control...; la absorción de los neutrones por los diversos materiales y muy especialmente la escisión del ^{238}U, ^{235}U y ^{239}Pu por los neutrones.

También sirvió el laboratorio de Argonne para entrenar el personal destinado a la gran instalación de Handford.

Para ensayo también, pero, además, para que suministrarse algunos gramos de plutonio, con que poder orientarse, levantó asimismo la du Pont otra planta en Clinton, aunque de mucha menos potencia que la proyectada en Handford.

El funcionamiento de esta planta *piloto,* fué dirigido asimismo por la universidad de Chicago, que nombró a Withaker director del laboratorio, magníficamente equipado. Su principal cometido fué estudiar la parte química del proyecto: —métodos de extracción y purificación del plutonio, productos de la escisión del ^{235}U...—, y la parte sanitaria, que comprendía control a distancia, defensa contra las radiaciones, métodos de detección...

La planta de Clinton abarcaba principalmente la pila y las instalaciones de separación.

La pila, proyectada para una potencia de 1.000 kw., comenzó a funcionar el 4 de noviembre de 1943 con 500 kw. y una temperatura máxima de 110° C. Más tarde la potencia ascendió a 800 kw. con temperaturas de 150° C. En mayo de 1944, la potencia había subido a 1.800 kw, y aun continuó creciendo.

Formaba la pila un cubo de grafito atravesado por canales en que se alojaban barras cilíndricas de uranio, recubiertas de finísima capa de aluminio, que se podían meter y sacar fácilmente, más o menos y aun por completo.

Como el plutonio también se desintegra y el ^{235}U va disminuyendo en la pila, la cantidad de plutonio formada no crece indefinidamente con el tiempo, sino que llega a un máximo y entonces hay que sacar las barras activadas y sustituirlas por otras frescas.

Por los canales con las barras de uranio circulaba una corriente de aire como refrigerante. En otros canales se dispusieron aparatos registradores y de control, que como todos los referentes a la pila se manejaban desde lejos y en casetas bien protegidas.

La instalación para separar el plutonio constaba de un «cañón» o conducto de 100 pies de largo de fuertes paredes de cemento, enterrado varios pies en el suelo, y dividido en numerosas células o depósitos. A los lados del cañón se alineaban departamentos de control, laboratorios de análisis y purificación final del plutonio.

Las barras de uranio sacadas de la pila se las llevaba, debajo de agua todo el trayecto, a la primera célula, donde se disolvían en ácido clorhídrico. Las disoluciones y residuos iban pasando de unas células a otras hasta la total purificación por medio de bombas.

La separación del plutonio fué la operación más difícil en Clinton; pues no se tenía más experiencia que la adquirida con unos microgramos de Pu. Los trabajos de separación comenzaron en 20 de diciembre de 1943. Para fines de enero del 44 se trataba ya cada día media tonelada de uranio activado y para 1 de febrero se contaba ya con 190 miligramos de plutonio, que para fines de mes habían subido a bastantes gramos.

Durante todo este tiempo trabajó en Clinton un numeroso grupo de los cientistas de Chicago, que, con la mira fija en la gran instalación proyectada en Handford, estudiaron los problemas referentes a la pila, productos de escisión, extracción y propiedades químicas del plutonio.

En Handford, aunque se proyectaron cinco pilas, sólo se construyeron tres.

La primera se comenzó el 7 de junio de 1943 y empezó a funcionar en setiembre del 44. En el verano del 45 funcionaban las tres, levantadas, la segunda a fines del 44 y la tercera a comienzos del 45. Por motivos de salubridad, las pilas estaban separadas unas de otras varias millas.

Para pruebas de material se levantó también en Handford otra pila de escasa potencia.

Las tres pilas principales eran del tipo de la de Clinton, aunque de mucha mayor potencia. ¿De cuánta? Es secreto de guerra.

La mayor potencia de las pilas trajo consigo nuevas dificultades. De refrigerante, no bastando el aire, se usó el agua, conducida en tubos de aluminio, material preferido tras múltiples ensayos.

Los sistemas de control automático y separación del Pu fueron los

usados ya en Clinton, pero más en grande y con las consiguientes complicaciones.

El problema tal vez más serio planteado en Handford fué el sanitario, dado que lo mismo las pilas en que se producía el Pu, que los depósitos en que se purificaba, eran un hervidero formidable de fotones, neutrones y rayos α, capaces de causar en poco tiempo graves quemaduras al que se aproximase. Por si esto fuera poco, de pilas y depósitos se desprendían gases radioactivos, que se difundían por talleres y laboratorios y aun por las cercanías.

Afortunadamente, la sección de sanidad dirigida por el Dr. Stone, supo tomar tales precauciones y desplegó tal vigilancia, que, entre el numeroso personal empleado, según nos informa Smyth, no hubo ningún accidente mortal, ni siquiera grave, y los leves fueron muy contados.

A principios del verano del 45 todas las instalaciones de Handford funcionaban a satisfacción y aun con mejor resultado que el previsto, y entregaban considerables cantidades de Pu. ¿...? Nada de indiscreciones.

El otro gran explosivo de la bomba atómica y precisamente el más formidable, estaba ya asimismo logrado, a costa, ciertamente, de un esfuerzo colosal.

¡NIHIL SINE MAGNO VITA LABORE DEDIT MORTALIBUS!

VI

El proyectil

La bomba atómica era la meta última de tantos afanes en la obtención del ^{235}U y del Pu; pero, suministrados ya los explosivos atómicos y con abundancia, ¿qué restaba por hacer? ¡Casi nada!

Para lograr la anhelada bomba, lo primero que se necesita, como queda indicado, es una reacción en cadena, que, una vez iniciada la desintegración nuclear del ^{235}U o del Pu, prosiga por sí misma hasta el fin. Pero, ni esto basta; es preciso, además, que se efectúe íntegramente en un *tiempo brevísimo,* para que en un momento dado y en un espacio reducido se concentre una cantidad formidable de calor, requisito indispensable en un explosivo *rompedor,* como ha de ser la bomba atómica.

Mas para ello es necesario que los neutrones engendrados en la rotura de un átomo de ^{235}U lleguen a los otros y produzcan nuevos neutrones rapidísimamente. Lo es asimismo, que no sea grande la velocidad con que los componentes de la bomba se separan unos de otros. No se puede, por tanto, emplear neutrones lentos, sino muy rápidos; mas es el caso que, en las pilas ensayadas sólo con neutrones lentos, se conseguía la reacción en cadena: ¿cómo lograrla con neutrones rápidos?

El tamaño crítico de la carga explosiva, cuyo conocimiento exacto es de la mayor importancia en la construcción de la bomba, varía con la velocidad de los neutrones, que, por otra parte, depende de su difusión, absorción y dispersión en los materiales de la bomba, sobre las que había pocos datos.

También influye en el tamaño de la bomba el barniz dado a las briquetas del uranio; pero, ¿cuál es el material más acomodado para el barniz: el grafito, el aluminio...?

Por otra parte, la reacción en cadena no debe comenzar antes de tiempo, y ya se sabe que no hay modo de estorbarla en cuanto la carga supera el tamaño crítico, dado que nunca faltan neutrones iniciales. Hasta el momento de la explosión, la carga debe constar de piezas con tamaño inferior al crítico. Mas para producir la detonación instantánea, hay que ponerlas también instantáneamente, no poco a poco, en íntimo contacto: ¿cómo lograrlo?

También hay que evitar deje de estallar parte del explosivo; pues perdería la bomba no poco de su eficacia y suministraría al enemigo información secreta y aun material precioso.

La eficacia de la bomba, por caloría desprendida, mengua al crecer el número de las producidas; mas, por otro lado, la cantidad de calor por kilogramo crece con el tamaño; ¿cuál es el más conveniente?

Depende asimismo la eficacia destructora de la bomba, y muy principalmente, de la onda explosiva que arrolla árboles y edificios, de los productos radioactivos que envenenan la atmósfera, y de la enorme temperatura, que, dentro de un amplio radio, funde y aun volatiliza hasta las construcciones de cemento armado; ¿a qué distancia del suelo conviene estalle la bomba?

Tales son algunos de los problemas, que plantea la construcción de la bomba. Su resolución se encargó en el verano del 42 a J. R. Oppenheimer, que, de acuerdo con el general Groves, decidió montar un laboratorio especial, que, por razones de secreto y seguridad, se instaló en «Los Alamos», Nuevo Méjico, a 30 millas de Santa Fe.

Como allí no había nada, hubo que hacerlo todo de nuevo; pero lo más difícil fué hacerse con los aparatos necesarios, ni pocos ni vulgares.

Tres grandes camiones cargados al máximo llevaron de Princeton el material más urgente. Después llegaron, de Harward un ciclotrón; de Wiscosin, un generador electrostático de van de Graaff; de Illinois, un acelerador de protones tipo Cockoft-Walton. Otros aparatos más comunes se adquirieron en cantidad, y se levantaron nuevos laboratorios auxiliares. El laboratorio de Los Alamos, según Smyth, llegó a ser probablemente en cuanto a investigación física el mejor equipado del mundo.

A lo escogido del material correspondía lo del personal científico. Con el decidido apoyo de Groves, Conant..., ya desde un principio Oppenheimer se llevó individuos y aun grupos relevantes de las universidades de Princeton, Chicago, California, Wiscosin, Minnesota... Y allí pasaron temporadas, más o menos largas, eminencias como Bohr, Fermi, Einstein...

A los dos años de intenso trabajo, todos los problemas que entrañaba la construcción de la bomba estaban satisfactoriamente resueltos. Para muestra, un botón.

Si la bomba ha de ser eficaz, se necesita que el explosivo ^{235}U o Pu estalle con los neutrones rápidos, y hasta entonces sólo se había conseguido con lentos. Para estudiar la cuestión se levantó en Los Alamos una pila, mezcla de uranio y de un compuesto de hidrógeno, que, naturalmente funcionó como una pila en cadena con neutrones lentos. Se la deshizo y reconstruyó una porción de veces, y cada vez con *menor cantidad* de amortiguador, de modo que el papel de los neutrones lentos fué menguado al par que crecía el de los rápidos.

Uno de los resultados más notables fué el conocer exactamente la probabilidad de escisión en el ^{235}U, ^{238}U y ^{239}Pu con neutrones, cuya energía variaba de O. E. V. a 3 millones de E. V., y en qué condiciones. [8]

Resuelto satisfactoriamente el problema de los neutrones rápidos y los demás pendientes, el 12 de julio de 1945 R. F. Bacher, encargado de la construcción material de la bomba, entregaba al ejército en la persona del general T. F. Farrell la primera bomba, lista para la prueba decisiva.

La bomba, como tal, no se había ensayado nunca. La reacción en cadena por todas las trazas, requiere varios kgs. de explosivo, y la construcción de la bomba se fundaba únicamente en cálculos y conjeturas sobre experiencias con cantidades infinitesimales, que no reaccionaban en cadena.

El 12 de julio, a la noche, en un solitario rancho del desierto Alamogordo en Nuevo Méjico, a 250 km. de Los Alamos, se montó el interior de la bomba por especialistas bajo la dirección de Bacher.

El 14 de julio se instaló la bomba en lo alto de una torre de acero de 34 m. En ella se instalaron también además de los mecanismos necesarios para producir la explosión en el momento deseado, numerosos instrumentos para registrar la presión y demás efectos de la bomba.

El puesto de observación más cercano, hecho de tierra y madera,

8. Muchas de las investigaciones efectuadas en Los Alamos, así como otras realizadas en las Universidades de Columbia, Chicago, California... sobre la bomba atómica, se han hecho públicas por vez primera en el congreso de la «American Physical Society», celebrado en Chicago del 20 al 22 de junio de 1946. El resumen de las comunicaciones presentadas ocupa las páginas 101-119 de *Phys. Rev., 70* 1946.

estaba a unos 10 km. al sur de la torre, en el que se instaló el control de la gran prueba. En otro puesto, a 17 km. de la torre, asistía la plana mayor del proyecto, Groves, Bush, Conant...

Además de los dos citados había otros puestos de observación, unidos todos por medio de la radio con el de control, desde donde S. K. Allison, de la universidad de Chicago, al aproximarse la hora fijada —5h 30m de la mañana del 16 de julio— comenzó a avisar: «Faltan 20m., 15-10-5-1».

Cuando faltaban 45 segundos comenzó a funcionar en la torre el complicado mecanismo, que había de provocar la explosión, a menos que un soldado científico, apostado en lugar conveniente, lo impidiera, recibiendo para ello orden, que no llegó.

La tensión de ánimo crecía por momentos; todos tenían plena conciencia de lo trascendental de la prueba. Los cientistas confiaban en sus cálculos y previsiones; pero siempre les quedaba alguna duda. Más, algún cientista, y de los más eminentes, Fermi nada menos, parece abrigaba sus temores de que, una vez iniciada la reacción en cadena con tan enorme cantidad de explosivo, se comunicase a la tierra y el planeta entero estallase.

Al fin se oyó por radio la voz: «¡Ahora!» Un deslumbrador fogonazo iluminó el cielo y la campiña; poco después llegó arrolladora la onda explosiva; y más tarde, el retumbante estampido de la explosión. «Vi —escribe sir J. Taylor, testigo presencial—, a través del cristal oscuro, una bola de fuego más brillante que el sol. En un segundo redujo su brillantez a la del sol aproximadamente; y dándome cuenta de que, necesariamente, debía estar iluminado el paisaje, miré hacia atrás y observé las colinas colocadas a 36 km. de distancia del lugar de la explosión, con una claridad como si estuviesen bañadas por el sol del mediodía. Luego, volví de nuevo mi vista hacia la bola de fuego; la vi agrandarse lentamente y comenzar a ascender, desvaneciéndose cada vez más a medida que ascendía. Más tarde se convirtió en una nube gigantesca en forma de seta, alcanzando pronto la altura de más de 13.000 metros».

En la población de Los Alamos, a 240 km. en línea recta de la torre de experiencias, el fulgor de la explosión iluminó las calles y hasta el interior de las habitaciones. A 6 km. de distancia de la torre, la onda explosiva arrojó al suelo a dos individuos hallados fuera del refugio, y se hizo sentir a más de 500 km.

En cuanto a la famosa torre de acero de 34 metros de altura, no quedó rastro alguno, fué enteramente volatilizada con todos los instrumentos en ella instalados. En su lugar, como huella de la bomba atómica, quedó un cráter de 300 pies de diámetro y una zona anular, en derredor, de 1.200 pies de radio, en la que se fundió la arena, cambiándose en cristales de color verde jalde y turquesa.

Lo que más tarde ocurrió en Hiroshima y Nagasaki es cosa de políticos y militares; ya no pertenece a la ciencia, que en la invención de la bomba atómica llevó a cabo la empresa científica e industrial más grandiosa, que registra la historia y el mayor triunfo conocido sobre las colosales fuerzas de la naturaleza bravía.

La bomba atómica es, sobre todo, la mayor concentración de energía jamás lograda, es decir la mayor cantidad de energía disponible en igual masa o volumen de materia y con infinito exceso. Su poder explosivo, ha dicho el presidente Truman, es 2.000 veces superior al de la bomba británica revientamanzanas de 10.000 kgs. de peso, que era hasta la fecha la de mayor potencia. Más aún, según Truman, la bomba atómica lanzada sobre Hiroshima, era de un poder explosivo equivalente a 20.000 toneladas de trilita, tan empleada en bombas, minas y torpedos.

VII

El enigma de la bomba atómica

¿Cómo se explica esa enormidad de energía desarrollada en la explosión de la bomba atómica? ¿De dónde esa inmensa superioridad sobre todas las bombas conocidas antes?

La razón última está, como ya sabemos, en que al estallar la bomba atómica, lo que se rompe es el átomo y en las otras bombas lo que estalla es la molécula; de ahí la enorme diferencia.

Bien; mas, ¿de dónde esa diferencia entre las explosiones atómicas y moleculares?

Se ha dicho y repetido que, en la rotura del átomo de uranio, toda la materia desaparece enteramente transformada en energía radiante. No hay tal cosa; los átomos de uranio se han hecho pedazos, pero los pedazos allí siguen, lo mismo que cuando se hace polvo un vaso de fino cristal. Tampoco explica el enigma el hecho de que el átomo de uranio se desintegra en cascada, es decir que se rompe en dos pedazos, que a su vez son inestables y se fragmentan de un modo semejante, fenómeno que se repite sucesivamente varias veces. Cosa parecida ocurre asimismo en las reacciones explosivas, en que la molécula se va deshaciendo en radicales cada vez más sencillos, hasta parar en los átomos de los elementos; y sin embargo, la cantidad de energía es millones de veces menor que la cedida en las desintegraciones atómicas.

Dos razones hay para ello.

En la explosión de la trilita hay dos fases: una en que la molécula del trinitrotolueno se rompe, y cada átomo o radical va por su lado. Esta

primera fase no produce energía, sino que la absorbe; porque tiene que vencer la atracción que sujeta los átomos en la molécula. De aquí la necesidad de fulminante o fuerza exterior que rompa las primeras moléculas. El calor producido por la explosión se engendra en la segunda fase, cuando los átomos de carbono, oxígeno, nitrógeno e hidrógeno, que habían quedado libres en la primera, se unen entre sí para formar agua, óxidos de nitrógeno, óxido de carbono, amoníaco...

En la explosión del átomo de ^{235}U, también hay estas dos fases, y la iniciación de la primera absorbe energía; por eso es necesaria la intervención del neutrón exterior. Mas aquí comienzan las grandes diferencias entre las dos clases de explosiones.

Según la teoría de Gamow, el núcleo atómico es comparable a una gota de agua fuertemente electrizada. En ella, las fuerzas atractivas o de cohesión, por ser de corto alcance, sólo se ejercen entre las moléculas contiguas, lo que produce la tensión superficial. En el núcleo esta tensión es antagonista de la repulsión electrostática que ejercen entre sí los protones. Roto el equilibrio por la entrada de un neutrón, el núcleo estalla en pedazos, que salen disparados a gran velocidad por la mutua repulsión, como ocurre con los fragmentos de una lágrima batávica, al romperse la punta.

Esta repulsión, que no tiene nada semejante en la molécula, es causa, en buena parte, de la gran energía cinética que llevan heliones y protones y demás partículas electrizadas; pero la mayor parte de la energía brota de la formación de nuevos núcleos. Al romperse el uranio en pedazos, los protones, neutrones y electrones, no siguen agrupados como antes en el núcleo del uranio, sino que se reorganizan en otros sistemas de menor energía, en tantos como átomos diversos se forman, al modo que los átomos y radicales de la trilita se agrupan en nuevos compuestos más sencillos.

Prescindiendo de otras energías, la electrostática de los nuevos núcleos en que se divide el ^{235}U es muy inferior a la de éste; pues, como las tensiones eléctricas en el núcleo son proporcionales a los cuadrados de las masas eléctricas, al dividirse el de uranio en otros dos aproximadamente iguales, la tensión de cada uno comparada con la del primitivo es cuatro veces menor, y por tanto también la energía.

Y de que esas energías sean enormes es la causa la diferencia tan grande, cuanto a la intensidad, de las fuerzas que actúan entre los átomos en la molécula y las que actúan entre los elementos del núcleo.

Ciertamente, que, como hoy se piensa, todas sus fuerzas eléctricas y electromagnéticas, pero sus intensidades que crecen al disminuir las distancias entre las masas actuantes, se diferencian en millones.

El radio de la molécula de hidrógeno es del orden de 10^{-8} cm., y el

del núcleo del helio de 10^{-13} cms., es decir 10.000 veces menor, y como las intensidades de las fuerzas están en razón inversa de los cuadrados de las distancias, la fuerza entre los protones y neutrones del helio es 100.000.000 de veces más intensa que entre los átomos de hidrógeno, en la molécula del mismo.

Tal es el secreto de la formidable energía de la bomba atómica, que ojalá no vuelva a emplearse sino para fines humanitarios.

Para concluir, una observación que espontáneamente se desprende de lo expuesto. La Atomística Moderna fué en todo momento, desde un principio, la brújula segura que orientó la investigación científica por sendas inexploradas y tenebrosas hasta dar con el verdadero «El Dorado», la bomba atómica.

Creemos que, sin exageración ninguna, puede muy bien decirse que la bomba atómica es la confirmación solemne de la teoría atómica moderna, por la única autoridad en la materia, la imparcial e inapelable EXPERIENCIA.

UNAMUNO Y ORTEGA

PRIMEROS DISEÑOS DE UN ESTUDIO COMPARATIVO

por el

P. NEMESIO GONZALEZ CAMINERO, S. I.

1.

Unamuno y Ortega son hoy en el mundo de las letras españolas una constelación de géminos. La alusión cultural al uno provoca la del otro, y en los estudios sobre el pensamiento español contemporáneo hay tendencia instintiva a juntarlos fraternalmente dentro de una común hornacina histórica.

De sobra sabemos que las agrupaciones, opiniones y encasillados del alto empíreo de la fama, sobre todo cuando es ésta reciente, no son siempre copia fotográfica de la realidad. Por eso hay razones para preguntar, si ese emparejamiento espiritual de nuestros dos pensadores está justificado por una crítica depurada y objetiva de su obra.

2.

Unamuno tuvo, desde su mocedad, indudable vocación para la filosofía. Los libros de Balmes y Donoso Cortés, que con preferencia a otros leía con deleite, siendo casi un impúber, declaran una inclinación profunda, que es a la vez indicio de una auténtica curiosidad y de un gran talento para la especulación filosófica. Sin curiosidad y talento no se resisten a la larga disertaciones tan sólidas y elevadas. De ahí que Unamuno, terminado el bachillerato, no dudase un punto en la elección de carrera, ni vacilase tampoco, al concluir los estudios universitarios, en la elección de su ocupación profesional definitiva. Las primeras y las segundas oposiciones de Unamuno fueron para una cátedra de filosofía.

Pero Unamuno no entraba en el mundo intelectual respaldado y recomendado por una larga tradición de familia. Hubo de hacérselo todo él mismo y competir, sin ventajas ni influencias, con otros que las disfrutaban. Por otra parte, si tuvo lo que pudiéramos llamar originales sentimientos filosóficos, jamás tuvo en filosofía —debido a su radical falta de formación— ideas claras y con sólida musculatura sistemática. Su filosofía juvenil era el fruto agrio de un malogrado talento filosófico,

que depravaron heterogéneas y no digeridas lecturas además de un temperamento excesivamente lírico, incapaz de serenidad intelectual y de objetividad científica. Puesto Unamuno a dar cuenta de un problema ante un tribunal de profesores que le argüían, le objetaban y le obligaban a proceder dentro del cauce debió de representar bien triste papel. Si a todo eso se juntó, como él mismo confiesa, una gran independencia de criterio, es bien explicable el fracaso en las dos oposiciones a cátedras filosóficas y la dolorosa resolución consiguiente de resignarse a ser profesor de latín o griego.

Pero ni siquiera rebajando sus pretensiones, le fué concedido a Unamuno de buenas a primeras el acceso al profesorado universitario. Otras dos veces fué rechazado en oposición académica a cátedras de lengua latina, y solamente en 1891 consigue una cátedra de griego en la Universidad de Salamanca. Varias veces hace notar él mismo que entre los miembros que componían el tribunal de sus quintas oposiciones, por fin victoriosas estaban Juan Valera y Marcelino Menéndez y Pelayo. De este modo, estos dos prohombres de nuestra literatura cooperaron a que saliera de su deprimente desorientación aquel joven vasco empeñado en ser profesor de Universidad.

Desde 1884, en que se doctoró, hasta 1891, en que ganó la cátedra salmantina, habían pasado siete años. Siete años de dolorosa espera, de trabajos amargos, estudios impersonales y profundos desalientos. Otro que Unamuno, dotado de menor tenacidad —terquedad dice él— para la lucha, hubiera sucumbido antes de llegar al fin.

Muy distintos fueron los pródromos académicos de José Ortega y Gasset. Las circunstancias que concurren en la formación de su personalidad intelectual son, a no dudarlo, excepcionales. Si Ortega no hubiera perdido la fe en la providencia, tendría que ver en ello —y acaso lo vea algún día, *faxit Deus*— una predilección y un designio. Un pensador que ha supervalorado la circunstancia humana hasta incorporarla en la esencia del hombre y de su rendimiento histórico, puede no estar lejos, si Dios le ilumina y él cautiva su entendimiento, de ver providencias y quereres divinos donde antes sólo veía afortunadas combinaciones del azar.

Ortega nace y recibe sus primeras impresiones en el más propicio ambiente formativo para un futuro espectador del mundo y de la historia. La mejor materia prima para la alta teorización es esa vida plurifacética, que ha de reflejar un gran diario madrileño como aquél —*El Imparcial*— que el abuelo de Ortega fundó y su padre dirigía. La joven inteligencia de Ortega, inquieta de vibrátil y provocadora receptividad cultural, afinó allí su agudeza visual para mirar e interpretar el mundo externo. Enfocando la educación mental de Ortega y Gasset a través de su obra, da la impresión de que no tuvo ese primer contacto general con

el mundo exterior por medio del juego y la trivialidad, como si todas sus actividades mentales hubieran sido serias desde su primer despertar al mundo de las ideas. Pero de esa madurez orteguiana, que nunca poseyó Unamuno, sale sobre todo responsable la educación jesuítica de Málaga y Deusto. Este período de la vida de Ortega, que comprende ocho años largos, dejó su impronta característica en la formación intelectual del estudiante madrileño, si bien en el aspecto religioso se ha borrado por desgracia su benéfico influjo. El arte de saber gobernar señorilmente los primeros movimientos, norma consciente de su juventud —a ello hace referencia de varios modos en su primera correspondencia con Unamuno—, arte que no en todos, pero sí en algunos aspectos de la vida ha practicado Ortega, lo debe en gran parte a la habituación conseguida en los años de convictorio jesuítico. Aquel complejo de vida piadosa y dirección ascética más o menos amplia, estudios clásicos y convivencia heterogénea con muchachos de todas las partes de España, sin omitir el contacto especial con algunos jesuítas de las dotes intelectuales de Gonzalo Coloma y Ugarte de Ercilla, cinceló a fuego ardiente el alma de Ortega, dándole un acusado perfil neohumanístico que no han logrado destruir después el cosmopolitismo de su cultura ni su adiestramiento esmerado en las nuevas teorías de la física y del arte contemporáneos. De hecho han sido los jesuítas, los que, lamentando sus extravíos ideológicos, han hecho hasta hoy los estudios más esmerados y orientadores sobre su antiguo discípulo. Los dos libros hasta la fecha dedicados a Ortega y Gasset son de los PP. Joaquín Iriarte y J. Sánchez-Villaseñor.

Después de los estudios filosóficos y jurídicos en la Universidad de Madrid, a favor de una pensión oficial pasó Ortega en Alemania el bienio de 1905-1907.

Ello bastó para iniciarle suficientemente en la técnica complicada y difícil de las nuevas filosofías, especialmente del neokantismo marburgense, del que aceptó la mayor parte de las orientaciones gnoseológicas y metafísicas que contiene su filosofía de la cultura. Fué importantísima para la evolución ulterior del pensamiento orteguiano esta permanencia en tres universidades alemanas. Entonces fué cuando adquirió ese dominio absoluto para diagnosticar y predecir fenómenos culturales, procediendo en ello como si se le hubieran revelado las peculiarísimas leyes del curso histórico y no hubiera ya ni pudiera acontecer hecho alguno capaz de producirle asombro, ilusión o desaliento. Empezó a ser el hombre que está en los secretos de la historia y de cuando en cuando con gesto de distancia universitaria y pausada majestad de superhombre se dignaba comunicarlos. Ortega estaba y hablaba siempre en un plano superior al del vulgo, al vulgo de los indoctos y también al vulgo de los doctos. Porque sobre las ciencias y técnicas está la filosofía, y la filosofía era la espe-

cialidad que Ortega había aprendido en los hiperbóreos. No es, pues, extraño que al volver a España ganase en seguida, sin especiales dificultades, la cátedra de metafísica en la Universidad Central, aureolada entonces más que nunca por el prestigio de santo laico de Nicolás Salmerón, se pusiese a la cabecera de los escritores españoles. Todos los luchadores, dice Salaverría, se hicieron un poco atrás, y desde el principio se le vió marchar acompañado, seguido por un séquito de admiradores. No tuvo que pasar por el período de prueba y contraste que a todos los escritores más o menos exige la opinión pública. El mismo era consciente de esta seguridad de apoyos sociales, y por eso no sentía prisa de darse a conocer antes de tiempo. Se lo decía así a Unamuno en la primera época de su amistad: «Según usted, mi cariñoso amigo, yo debiera decir esto en público, hablando, o escribirlo, puesto que, bueno o malo, se me ha ocurrido. Si tal hiciera, y la cosa pareciera una tontería, como si nada; si pareciera lógico y digno de consideración, la falta de madurez, el *cachorrismo*, las inexperiencias y candideces que necesariamente habrían de envolver su exposición, estropearían, embotarían lo que de bueno pudiera haber en ella. Así que lo guardo». No es por modestia y amor a la vida silenciosa; es por lo que el mismo Ortega confesó en la carta siguiente a Unamuno: «Por lo mismo que tengo una gran ansia de notoriedades *grandes* me castigo y cerceno las pequeñas ansias de notoriedades chicas, como ver mi nombre en los periódicos por cualquier motivo que sea».

Fueron, pues, muy distintos en medios de formación los ambientes en que estudiaron Unamuno, el pseudomístico, el profesor provinciano, y Ortega el intelectualista, el profesor de metafísica en la Universidad Central, en plena juventud.

3.

En mayo de 1904 trató una vez más Unamuno el tema de los jóvenes. El ya no lo era. Dentro de unos meses, 29 de setiembre, fiesta de su patrono San Miguel Arcángel, iba a cumplir cuarenta años. Además por propia confesión nunca había logrado ver que se le tratara como a joven. «Cuando, teniendo poco más de dieciséis años, envié sin firma un artículo a «El Noticiero de Bilbao», Trueba, que era entonces el alma de este diario, lo atribuyó a una persona mucho mayor que yo, que vive y con la cual me une hoy una buena amistad. Y, a partir de entonces, casi siempre me vi tratado de niño viejo. Lo cual me consuela, pues creo que es el mejor camino para llegar a viejo niño. Y todo esto me ha creado, como se lo decía a Carrillo, una situación especialmente favorable, pues ni la gente vieja me cuenta entre los suyos, ni entre los suyos me cuenta la gente nueva. Partiendo de lo cual suele tentarme Satanás en mis horas de des-

fallecimiento del espíritu diciéndome: «No hagas caso, Miguel; eso es que no tienes edad, ni eres de los jóvenes ni de los viejos, ni eres de ayer ni de mañana; eres de hoy, eres de siempre. Y yo le respondo: *Vade retro, Satana,* pero —¿por qué no confesarlo?— removidas mis pecadoras entrañas por esas palabras del tentador» (*Almas jóvenes*).

Sin embargo la juventud era la más punzante de sus preocupaciones y la más adecuada catarsis contra las impurezas del egoísmo y las innobles apetencias del hombre negociante. «En el trato frecuente y lo más íntimo que me es dable con la juventud, procuro mantener mi juventud en frescura». Al comenzar el siglo, Unamuno estaba ya muy cerca del mediodía de la gloria y popularidad nacional. Aún no había publicado su «Vida de Don Quijote y Sancho» que le dió a conocer como el intérprete más original para unos, y más arbitrario y desatinado para otros del alma española; tampoco había expuesto sus ideas generales en la forma sistemática de que era capaz, como lo hizo después en «El sentimiento trágico de la vida»; pero sus ensayos en torno al casticismo, Castilla, la mística, la fe, el intrahombre y la ideocracia, juntamente con los desplantes y singularidades anecdóticas con que empezó a recortarse su figura en el mundo de la fama y en el de los hechos, habían atraído hacia sí la atención de los españoles, sobre todo de los jóvenes y, sobre todo de los jóvenes más desorientados y desorientadores: los sedicentes intelectuales, los nietzscheanos, los disgustados de España católica y poco europea. Fascinaba a los universitarios la sinceridad y ruda franqueza de que alardeaba el profesor vasco de Salamanca, y también desorientaba a los incautos aquella insistencia y desmedida preocupación del problema de Dios y de la religión. Cada intervención de Unamuno, sobre todo en los problemas candentes de la regeneración de España y de la juventud, era ocasión de un intercambio epistolar entre los jóvenes de aquende y allende los mares y el respetable profesor de la Universidad salmantina.

Precisamente uno de los que se atrevieron a escribirle sobre el tema de los jóvenes, dando sus cartas origen a los ensayos sobre el mismo asunto publicados en 1904, fué José Ortega y Gasset. Entonces no era Ortega más que un joven de veinte años, que se acababa de licenciar en filosofía y letras. Sus opiniones no representaban todavía las del brillante escritor y aplaudido filósofo de un decenio más tarde. Ni siquiera se podía vanagloriar de conocedor inmediato del pensar europeo, pues para esa fecha no había salido todavía de España.

Unamuno sabía todo eso, pero las cartas de Ortega le revelaron un joven de aspiraciones no comunes y madurez casi excesiva. Con Ortega y Gasset, Antonio Machado, Enrique Díez-Canedo y algún otro se le apareció a Unamuno la más bella esperanza que sonreía en el horizonte de la juventud inaugural del siglo XX.

La carta de Ortega y Gasset a Unamuno es una declaración de disconformidad y respetuosa protesta. Unamuno con su misticismo y predicación insistente sobre la vanidad de la ciencia e importancia de la sabiduría era causa, tal vez involuntaria, de fomentar la inercia y cretinismo intelectual de aquella juventud contemporánea del joven universitario madrileño. El creía que hace falta saber para pensar, y por su parte no se allanaba al papel de bárbaro. Por mucho que le alabasen la robustez de sus brazos y sus buenos colores salvajes se creía capaz de ser un hombre franco, bueno, justo, de aire libre, al mismo tiempo que entendido, aficionado, *studiosus*, lento y calientalibros. Unamuno ponía como remedio de la mediocridad intelectual de España la esperanza ferviente en la aparición de un genio. Pero, en contra, estimaba Ortega que había que podar del alma colectiva esa esperanza: era preferible la labor de cien hombres de mediano talento, honrados y tenaces. «Sólo el que tenga una formidable intuición podrá con pocos datos, con pocas piedras hacer un templo; si no tiene ningún dato hará una cosa anacrónica y brutal (Mahoma), y si no tiene esa tremenda intuición, hará sólo majaderías».

Los que saben cómo reaccionaba Unamuno a las advertencias o simples preguntas, que le hacían sus corresponsales, se sienten un poco extrañados, al observar el tono de consideración y marcha atrás, que emplea en la contestación a los reparos del joven Ortega. Nos previene del alto aprecio que le merece, la misma presentación que de él hace, llamándole «joven amigo, que ha hecho ya con aplausos de los buenos, sus primeras armas». No nos da el texto de la respuesta, pero por el contenido sacamos que no era ella ninguno de aquellos desplantes cínicos y desconcertantes de reconocer el disparate y no corregirse de él, sino de justificarle como tal disparate, conforme al apotegma de Pero Anzules que más de una vez hace suyo y recomienda:

«Procure siempre acertarla
el honrado y principal;
pero si la acierta mal
defenderla y no enmendarla».

«Protesté desde luego de que haya yo nunca creído que no hace falta saber para pensar, ni que haya condenado el estudio, yo que hago de él la principal ocupación de mi vida, y que he sido un devoralibros, sobre todo de mis dieciséis a mis veintiséis años. Lo que vi, es cierto, es que aún más que leer, me gusta ver y observar lo que en torno mío pasa, y que en el orden de estudios que profeso hoy oficialmente, el de la lingüística castellana, prefiero oír a los charros y estudiar la lengua viva del pueblo, tomándola de su boca, que no embutirme en la mollera viejos mamotretos

de hablistas de siglos hace». De una cosa no se corrige: de su teoría sobre la influencia benéfica y casi necesaria en España, de un genio redentor, y de la correspondiente actitud de esperanza que deben tener los ansiosos de redención, pero aun en este punto procura hacer compatibles sus puntos de vista con los de Ortega. «La espera del genio, si de veras la esperáramos, en vez de sumirnos en la inquietud nos movería a la acción, así como la esperanza en el Mesías era lo que arrancaba a las mujeres judías de la esterilidad voluntaria y les hacía ansiar la maternidad».

Hubo todavía una segunda carta de Ortega en torno a este punto. Se reduce a un comentario, esta vez más mitigado, sobre la misma cuestión. Da gracias al maestro por los alientos que le infunde y se complace en ver que coinciden en «algunas» cosas. Ya no le desazona tanto que el prestigioso mentor de la juventud siga teniendo fe en un arquitecto, en un presunto rimador que congregue los versos sueltos de una labor constructora. Con la confianza que desde el principio le ha otorgado Unamuno, tiene audacia para decirle ya alguna cosa más íntima. «Sólo me queda decirle una cosa, si me perdona usted esta intromisión crítica: Ha aprendido usted de los jesuítas un secreto táctico que ellos aprendieron de las mujeres: el secreto de preocuparse individualmente de los que se les acercan, sabiduría de confesor y de cortesana (parce mihi). Es usted terrible». La contestación de Unamuno casi se limita a protestar de esta falsa interpretación. «Antes de seguir tengo que protestar de un concepto que en su carta estampaba mi joven amigo, y es de que haya aprendido yo de los jesuítas secreto alguno táctico. Ni me han educado jesuítas, ni he tenido continuado trato íntimo con ninguno de ellos. A pesar de lo cual estoy harto de oír se me moteje de jesuíta: «Es muy posible que vean otros algo de jesuítico en mí; pero ello se deberá a hermandad de origen entre la Compañía y yo, y no a influencia alguna de ella sobre mí. Y digo hermandad porque el Padre de la Compañía, Iñigo de Loyola era, como yo, un hijo de la raza vasca, y lo que puede haber de común entre mi espíritu y el jesuítico será lo que uno y otro tengamos de espíritu vasco».

El aspecto más interesante de este primer encuentro ideológico entre Unamuno y Ortega es el desnivel de planos en que actúan, como individuos a quienes separan una distancia cronológica de veinte años y una sensibilidad cultural perteneciente a generaciones distintas. Unamuno es considerado como el pensador más profundo y característico de la generación del 98, Ortega como el más distinguido filósofo de la generación que comienza a aparecer, más o menos formada, los primeros años de la guerra europea. Aunque parecidas ideológicamente, no son dos generaciones meramente derivadas la una de la otra, sino también, como suele suceder, un poco contrapuestas. Una contraposición es la actitud inicial de Ortega en frente de la de Unamuno, al declararse abiertamente intelectualista y

censurar el misticismo clásico-español, que le parece algo así como musgo que tapiza poco a poco las almas solitarias, excesivamente íntimas y preocupadas del bien y del mal del vicio intelectualista. «Esto es lo que han hecho los señores de treinta años, y lo que *comenzábamos* a hacer nosotros los de veinte». Pero el cambio de rumbo es una exigencia, que demanda la altura de los tiempos, y Ortega se lo propone como programa inicial de su carrera. Un manifiesto, anunciando el cambio de rumbo, viene a ser esta primera correspondencia con Unamuno, y solamente a título de tal permite la pública inserción en un ensayo del ya consagrado escritor. «Desearía, pues, que no diera la carta mía, sino como el estado mental de un muchacho de veinte años, que abrió los ojos de la curiosidad razonadora al tiempo de la gran caída de las hojas de la leyenda patria.»

Este primer intercambio de coincidencias y discusiones entre Ortega y Unamuno tuvo indudablemente un final amigable, pero algo inquietador. Bajo las frases de cortesía y benévola condescendencia, se adivina un poco de irritación mal contenida en el indiscutible Unamuno y un poco también de petulante resistencia disimulada en el joven discutidor Ortega. Habrá amistad y mutua admiración; pero será entre rivales.

No tardó mucho en desequilibrarse aquella primera cordialidad. Unamuno había escrito contra los papanatas, que están bajo la fascinación del europeísmo, y había declarado serle más halagüeño ser compatriota de San Juan de la Cruz que de Descartes. Ortega se sintió aludido, y, aunque afirme contra Unamuno que quienes rompen las reglas artificiales de la buena educación se quedan sin poder gozar la fruición delicadísima de ejercitar íntegramente sus energías dentro de ellas, no puede decirse que sea la suya una contestación mesurada. No contesta con algún vocablo grueso o rural, pero llama a Unamuno «energúmeno español, morabito máximo que ha elevado a la dignidad universitaria los usos jaquescos y escribe cartas públicas de filosofía soez». Por fin concluye su artículo con una caracterización de Unamuno que a otras actuaciones suyas hubiera estado mejor aplicada. «En los bailes de los pueblos castizos no suele faltar un mozo que, cerca de la medianoche, se siente impulsado sin remedio a dar un trancazo sobre el candil que ilumina la danza; entonces comienzan los golpes a ciegas y una bárbara baraúnda. El señor Unamuno acostumbra representar este papel en nuestra república intelectual. ¿Qué otro es, si no, preferir a Descartes el lindo frailecito de corazón incandescente, que urde en una celda encajes de retórica extática?» Este recelo de eminentes rivalidades, más perceptible en Ortega que en Unamuno, se continuó hasta en la última entrevista que tuvieron en Madrid poco antes de julio de 1936. La observación es de Ramón Gómez de la Serna en *Retratos contemporáneos*: «Don José desaparecía cuando venía don Miguel y se iba al fondo de la Revista.

—Pero, don José, ¿qué le pasa, que se va V. cuando llega Unamuno?
—Es que no puedo resistir al que quiera hablar él solo.

El viejo no se dió nunca cuenta de esa ausencia. Ortega le admiraba, pero no pudo con ese abuso del pronombre en primera persona. En la última nota que le dedicó, aludió a algo de esto: «Cuando entraba en un sitio, instalaba desde luego en el centro su yo, como el señor feudal hincaba en medio del campo su pendón. Tomaba la palabra definitivamente. No cabía el diálogo con él. Repito que toda su generación conservaba el ingrediente de juglar, que adquirió el intelectual en los comienzos del romanticismo, que existía ya en Chateaubriand y en Lamartine. No había, pues, otro remedio que dedicarse a la pasividad y ponerse en corro en torno a don Miguel, que había soltado en medio de la habitación su yo, como si fuese un ornitorrinco».

En fin, no hay que olvidar que Ortega, en contra de todos los manifiestos y de todas las actitudes seudomísticas de Unamuno, es el que lanzó esta proclama de su posición intelectual: «Hay quien sabe vivir como un sonámbulo; yo no he logrado aprender este cómodo estilo de existencia. Necesito vivir de claridades y lo más despierto posible» (*Obras*, 765). Porque filosofía es «enorme apetito de trasparencia y resuelta voluntad de mediodía» y Ortega afirma también con Goethe: *Yo me confieso del linaje de esos—que de lo oscuro aspiran a lo claro.*

4.

Unamuno es monótono y limitado de aspectos en su filosofía. Su dispersa labor de ensayos se refiere a cuestiones muy diversas de la vida y de la ciencia. Pero toda esa polifonía de temas culturales no es sino el comentario multiforme a una sola melodía, que desde su juventud no cesó de oír Unamuno con los oídos interiores del alma: la melodía de Dios y la inmortalidad del hombre.

Unamuno era, indudablemente, un temperamento religioso. Estos hombres, buscadores apasionados de lo divino, tienen su felicidad, más que otros, vinculada a la solución teórica, y sobre todo práctica, que den al problema de Dios. Unamuno tuvo la desgracia fundamental en su vida de perder la fe. Es difícil discriminar en su obra literaria, como en la de todo pensador lírico, lo que hay de auténtico y es verdadera apocalipsis del alma y lo que hay de postizo y es mero espejismo retórico. Sin duda hay mucho de esto último en las manifestaciones literarias de Unamuno. Mucho es postura interesante y llamativa, delicia búdica de autoescucharse y contemplarse reflejado en el eco de la admiración popular, retórica seudorreligiosa plagada de convencionalismos y mixturas artificiales. Pero creo que no se puede negar que sus gritos histriónicos, lanzados a veces demasiado bien, como si hubiese prece-

dido un ensayo de la partitura, son la expresión de un verdadero desgarramiento interior. También a veces los gestos más cómicos y disparatados nacen de una invisible pero realísima tragedia. Debido a ese infeliz contratiempo de la vida de Unamuno, su producción literaria posterior apenas pudo ser más que religiosa, o, si se nos permite la frase, religiosamente profana. Si la urgencia económica del hogar y otros compromisos accidentales de la vida no le hubiesen obligado a Unamuno, es muy probable que todas sus obras hubieran sido una serie de variaciones sobre el sentimiento trágico de la vida. Así como a los profundamente enamorados el odio al amor perdido no les impide, antes les estimula a estar siempre hablando del antiguo ídolo de su corazón, tampoco a Unamuno, el agotamiento de las floridas creencias católicas de su niñez y primera juventud, le arrancó del alma, como un trasto inútil, la preocupación del problema religioso, sino que al contrario lo convirtió en centro vital y único de toda su vida íntima.

También Ortega tuvo la desdicha de perder la fe. Pero a diferencia de todo lo que hemos observado en Unamuno, este acontecimiento trascendental y casi siempre productor de sacudidas íntimas no parece haber tenido más consecuencias, en la vida de Ortega, que un sobrecogedor silencio sahárico respecto de Dios y de las cuestiones religiosas. Su impresionante frialdad e inercia de vibración íntima ante el problema religioso y cristiano recuerdan a veces al filósofo pagano, que no hubiese oído hablar del mensaje de Jesucristo. Si de alguno ha podido decirse que encontró su «salvación» en el esteticismo e hizo de la vida un espectáculo interesante, ha podido ser de Ortega. Unamuno aborrecía el esteticismo y a los esteticistas que lo convierten todo en panorama, en cosmorama.

La sensibilidad cultural de Ortega es entre las modernas una de las que poseen mayor amplitud de radio. Ernst Curtius dijo de él que es tal vez el único europeo capacitado para hablar con igual seguridad de juicio —*Sicherheit des Urteils*— y brillantez de formulación —*Glanz der Formulierung*— sobre Kant como sobre Proust, sobre Debussy como sobre Scheler. «Se cruzan en Ortega la Francia de la «Nouvelle Révue française» y la Alemania de las modernas ciencias del espíritu». El que recorra los dos grandes volúmenes de sus obras encontrará el más variado repertorio de temas, y admirará también qué dilatado es el campo de sus alusiones e ilustraciones culturales. Ya no son sólo las canteras clásicas de la Biblia y los autores de la antigüedad grecolatina, sino también los purana indios, el Rig-Weda, las leyendas africanas de Leo Frobenius y todos los monumentos de todos los ciclos culturales humanos.

Su lema icónico es el arquero apolíneo en actitud constante de disparar flecha tras flecha sobre todo fenómeno cultural interesante, o también la lechuza atenaica deslumbrada de luminosa curiosidad intelectual.

A Unamuno se le ha presentado desde sus primeras publicaciones como un místico; («palabra mía tan sucia de oficios de mediador», que muy bien dijo Pemán a propósito de la palabra *Mística*). En realidad el ensayo sobre la mística española, como la revelación histórica más genuina y castiza del alma de Castilla, fué de los que más dieron a conocer al novel profesor de la Universidad de Salamanca.

Ortega, desde el principio, hemos visto que se declaró antimístico, prefiriendo lo que él llama la claridad del teólogo contra la bullanga de los visionarios. Pero pocas son las referencias de literatura teológica que, al contrario de lo que acontece en Unamuno, se encuentran en las obras de Ortega. Algún pequeño comentario sobre la investigación de los Evangelios sinópticos de Rodolfo Bultmann, el inspirador del método de las formas históricas (*formgeschichliche methode*) y poco más.

5.

Don Miguel de Unamuno, aunque no sea, ni mucho menos, el máximo español, que a las veces se propone como modelo de admiración e imitación a nuestros jóvenes, tuvo ciertamente, en su vida y en su obra, algunos arranques simpáticos de españolismo. Precisamente una de las manifestaciones patrióticas de Unamuno, de las que han merecido comentarios más sinceros, ocasionó una actitud contrapuesta de Ortega. En ese diálogo de desafío entre los dos rivales puede verse un símbolo del matiz patriótico que mutuamente los distinguía.

La opinión de Unamuno, al terminar el primer período de su evolución ideológica —publicación de la *Vida de Don Quijote y Sancho*— era decididamente la de españolizar a Europa. Los europeizantes eran unos papanatas fascinados por el progreso, la sociología y el aborrecido cientificismo. Decididamente opuesto era el pensamiento de Ortega y Gasset, que, en esta cuestión, no hizo sino corroborar y enriquecer de nuevo sentido el lema noventayochista de la europeización de España. Es verdad que Unamuno alimentó su espíritu con las producciones alemanas y francesas de teología protestante y con las interpretaciones racionalistas del hecho religioso —Ritschl, Hermann, Harnack, Schleiermacher, Sabatier, Renan—; es verdad que envenenó la pureza de su fe católica con los escritos rebeldes y agnósticos de los sacerdotes modernistas y apóstatas —Tyrrell, Loissy— y con las fantasmagorías seudomísticas de todos los visionarios y predicadores anglicanos —p. e., Swedenborg—; pero, acaso el interés con que acudió a esas fuentes Unamuno, fué más bien religioso que culturalista y europeo. Para la situación de anormalidad y burbujeante verbeneo, que la apostasía católica creó en el mundo interior de Unamuno, la lectura de

esas obras acatólicas significaba un engañoso estupefaciente. La misma explicación admiten su predilección por Kierkegaard e Ybsen, su gran estima y frecuente lectura de la literatura inglesa sobre todo de los líricos victorianos como Wordsworth y Browning, su degustación y paladeamiento del *Obermann* de Sénancour. Iba a ellos más por hermandad de espíritu que por afán de enriquecerse de resonancias culturales modernas.

Claro está que éste es un indicio de que Unamuno no entendió, ni practicó, ni amó en su vida el auténtico españolismo. El mismo ideal españolista resumido en el quijotismo, interpretado según la mente y el corazón de Unamuno, es un ideal bastardo e inasimilable. Quedan sin embargo en pie algunas afirmaciones y algunos hechos de sinceridad indudable, a pesar de su teatralidad jaquesca y algo bufa.

El europeísmo y las resonancias europeas, que distinguen a la obra de Ortega no necesita comentario. Basta examinar sus escritos y ver cómo no son más que un contrapunto, en alto vuelo sinfónico, sobre casi todas las novedades y creaciones culturales de la Europa comprendida entre las dos grandes guerras modernas. Por europeísmo, por europeizarse, y por europeizar a sus lectores es por lo que Ortega busca el contacto con Europa y su cultura, sobre todo con su física «la maravilla máxima de la ciencia humana» —Einstein, Weyl, Planck—, con su filosofía neokantiana —Cohen—, con su filosofía clásica —Mommsen, Eduardo Meyer, Wielamowitz-Moellendorff—, con su interpretación de la historia y de la sociedad —Spengler, Werner Sombart—, con sus creaciones artísticas —Proust, Debussy, Strawinski—.

Ya en 1909 retó a Unamuno con estas palabras que nunca después ha desmentido: «Yo soy plenamente uno de esos papanatas [que están bajo la fascinación de los europeos]; apenas si he escrito, desde que escribí para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica: Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España».

Unamuno y Ortega fueron ambos muy amantes de la historia. Cada uno buscaba en ella una satisfacción distinta; pero la historia es creación pluriíacética, que se adapta y deja gustar de muy diversos temperamentos. Unamuno fué a ella tardíamente, buscando al hombre y las manifestaciones más específicamente humanas: el anhelo de inmortalidad personal. A Ortega, tempranamente familiarizado con las literaturas históricas, se le hacía indispensable este conocimiento contingente, para conocer e interpretar las creaciones externas del hombre en el área de la cultura. Unamuno es el intérprete de lo eterno en el hombre, Ortega el comentarista de la obra humana temporal y perecedera.

Cada uno de los dos pensadores tuvo preferencia por una determinada obra histórica: Unamuno por la historia de la civilización ibérica de Oli-

veira Martins, Ortega por la historia de Roma de Teodoro Mommsen. Son gustos que discriminan perfectamente sus peculiares tendencias ideológicas. Unamuno en una historia hispánica persigue las epifanías del alma eterna de la humanidad; Ortega en una historia clásica y cosmopolita, paradigma de todas las demás por su materia y concreción literaria, investiga los orígenes y primera creación orgánica de la cultura en cuanto cultura.

Kierkegaard es el filósofo preferido por Unamuno. Sciacca le considera como el primer descubridor inteligente del pensador danés. Unamuno le consideró siempre como un hermano, y fué, para compenetrarse más con su incomprendido y cautivador pensamiento, por lo que aprendió su lengua. Aquel hombre nórdico, paseador extravagante y solitario de las calles de Copenhague, a quien dejaban indiferente las pirámides conceptuales de la filosofía hegeliana, y, en cambio, el más pequeño problema concreto del hombre más insignificante ponía en vibración las cuerdas todas de su lira íntima, que escribía en un bello estilo apasionado, rebosante de altanera indignación y lleno de atrevidos escorzos metafóricos, no podía menos de seducir irresistiblemente al anárquico y espiritualmente desarraigado profesor de Salamanca.

Para Ortega y Gasset, en cambio, no será gratuito afirmar, que el filósofo arquetipo fué Max Scheler, a quien alguna vez denominó «el filósofo por excelencia». Scheler «ebrio de claridades, beodo de evidencias, borracho de serenidad», que escribía libros sin arquitectura, llenos de claridad y desorden, filósofo de las cuestiones cercanas —los caracteres humanos, los sentimientos, las valoraciones históricas— representación moderna del helénico Dionyso-Platón, doble busto de ímpetu y serenidad, poseía dotes muy parecidas a las de Ortega y Gasset, como buceador de los movimientos del alma y artista eminente en el arte de distinguir y describir los complejos oscuros y errabundos —caleidoscópicos— de nuestra vida intraconsciente.

6.

En el estilo se refleja inconfundiblemente la personalidad de ambos escritores. Cada uno escribe como es. El aforismo es sobre todo verdadero, casi únicamente verdadero, cuando el que escribe es dueño de una vigorosa y fuerte personalidad. Los amorfos y los apáticos no tienen estilo, sino que usan uno hecho. En nuestro caso, no se puede dudar de que nos hallamos en frente de dos recias personalidades. Y siendo ellas muy distintas, muy distintos son también los estilos.

Unamuno era vasco. Aunque no aprendió a pensar a través del vascuence, le quedó siempre, no obstante, un fondo de mentalidad vascon-

gada, que se denunciaba en la dureza y escabrosidad del ritmo y en mil menudas incorrecciones, a las que, en comparación de otras relevantes dotes, no se les da importancia.

El estilo de Unamuno únicamente fluye sin esfuerzo, cuando, empujado por el vendaval de la pasión lírica, se abre camino por doquier, invadiendo los cotos vedados de la gramática y forzando las últimas líneas defensivas de la lógica. Entonces, el soplo de la inspiración compensa de algún modo y explica esos contactos fronterizos con el absurdo, y esas cínicas violaciones de las inevitables normas del pensar humano. Pero, en bajando la marea, el caudal discursivo de Unamuno se hace en seguida trabajoso, vulgar, incorrecto y mal organizado.

Unamuno, para escribir bien, tenía que escribir con todo su cuerpo y con toda su alma. Había de compenetrarse íntimamente con el asunto y había de volcarse por entero para adquirir la marcha propia del pensamiento literario. De hecho, él no escribía, sino sobre aquello que en el momento le ensimismaba o le enajenaba. De hecho también, por desgracia, las cuartillas eran para él un desahogo de su corrompida vida interior, un sumidero de inconfesables, impuros y demoledores pensamientos.

Unamuno escribe bien, estilísticamente, cuando lo escrito es un grito de dolor, o la exoneración de una inquietud, siempre en secreción interna de congojosas dudas y terebrantes cavilaciones. Unamuno no tiene gesto, ni sigue un ritmo sujeto a compases y cronometraciones musicales. El lo abominaba; y escarnecía como a vulgares farsantes a los escritores que lo adoptaban espontánea o artificiosamente. Acaso en el fondo era porque se sentía incapaz. Mas, cuando la emoción vehemente de este hombre se encabritaba, Unamuno era un vidente de mal agüero, de cuya boca salían raudales ardorosos de fuego. Su prosa aparecía entonces dotada de natural grandilocuencia y abrillantada con esmaltes de acentos apocalípticos.

Unamuno era un filólogo. Acaso era la filología su única aptitud de especialista. La estructura total de su ser no era para especialismos ni profesionalismos, sino para los temas especulativos de alto bordo. Una cualidad distintiva de su prosa, —donde no abundan los términos técnicos precisos y alusivos a la más nueva producción científica, como en Ortega y Gasset—, es el uso de palabras populares y entrañables, cargadas de vida intrahistórica y respirando por todos sus poros denso aroma de mieses y pastoriles retamas. Su teoría sobre el lenguaje es interesante, porque era una cosa para la que sentía verdadera inclinación, en la que hubiera sobresalido de haberse consagrado a su estudio.

El estilo de Unamuno ha de compararse al fluir dinámino de la vida, de la vida salvaje, que hinca sus raíces en la tierra de nadie y extiende sus frondas en todas direcciones al amparo de la ilimitada bóveda del cielo. No se han de buscar en él simetrías, perfiles definidos y plasticismo

de estilo escultórico. Eran cosas que él aborrecía y para las que, aunque diga otra cosa, era impotente.

En cambio es ésta una de las cosas, que se han de pedir, y, que de hecho da a sus lectores Ortega y Gasset. Plantado Ortega ante cualquier tema de observación cultural, a medida que su atención se sumerge en el estudio, va sintiendo su alma invadida por bandadas de pensamientos originales y sugestivos, que vuelan en torno al problema. Ortega y Gasset no se apresura. El apresuramiento es propio de Unamuno, que escribe siempre no al dictado de una meditación serena, sino al impulso de una inspiración muchas veces desenfrenada.

Ortega en la elaboración de sus escritos sigue un procedimiento clásico. Antes de incrustar las ideas en el engarce de la elocución verbal, se preocupa seriamente de la selección de las mismas ideas. No a todos los pensamientos que se agolpan en el período numinoso y algo caótico de la inspiración, los estima buenos y dignos de incorporarse en palabras.

Ortega da una importancia tal vez excesiva a la expresión verbal. Todos sus enunciados ideológicos, al presentarse en sociedad literaria han de ir ataviados con las más brillantes galas retóricas de que dispone Ortega, tan rico y prestigioso en posibilidades expresivas. Es un progenitor cariñoso que cuida mucho del aseo, ornamentación y acicalamiento literario de sus creaturas.

Otros escritores, procediendo con natural espontaneidad reservan el atavío para las ideas centrales y exponen las demás con suficiente claridad, corrección y simple aliño. Ortega no está de acuerdo: quiere la brillantez para todas sus ideas, por humilde que sea su incumbencia, aunque se limiten a desempeñar el oficio secundario de mera transición, inciso, paréntesis, alusión circunstancial. Hasta el aviso microfónico de una conferencia lo ha de transmitir con un poco de énfasis. Pero este primor tan continuado, ¿no cansa y empalaga a la larga? No hay nada más insoportable que un conversador que esté diciendo siempre cosas importantes. Acaso únicamente la monotonía del mar es grandiosa y no aburre. Pero además ni el mismo Ortega, a pesar de sus encumbrados propósitos, suele, en trabajos de alguna extensión, conservarse igual a sí mismo. Ortega a la larga decae. Después de un fascinador y dramático planteamiento de problemas, nos encontramos, no pocas veces, con una exposición árida y desprovista del primer interés.

El ritmo orteguiano es también característico. No es el décimonónico de los párrafos plurimembres, prótasis en persecución apresurada y apódosis que se abaten espumosas de literarios encajes. Nada más lejos de Ortega que los galopes retóricos, graduados por etapas, nada más lejos que las cadencias arrastradas y el cascabeleo castelarino. Aquella prosa del XIX, de tan elevada entonación oratoria, pocas veces resultó bella.

Una fué cuando el Menéndez y Pelayo de la primera manera la empleó para su genial *Historia de los heterodoxos españoles.*

El ritmo orteguiano no es tampoco el de la generación precedente del 98; ni el menudo taconeo cauteloso de Azorín; ni el desfilar irreal y afectado de las ensoñaciones fantasmagóricas de Valle-Inclán, ni los ilógicos saltos bruscos de Unamuno se parecen en nada al andar pausado, solemne y majestuoso del estilo de Ortega. Hay en él cierta rotundidad retórica, pero sin hinchazones ampulosas y vuelos campanudos. El redondeamiento de la curva nunca llega a ser en el estilo de Ortega mero sector de circunferencia, obtenido sin esfuerzo ni personal iniciativa, por mecánico movimiento del compás. En la curvatura de las cadencias orteguianas hay continuos desvíos y sorpresa de fugas tangenciales. Porque uno de los cuidados artísticos de Ortega y Gasset es el evitar los carriles hechos, la inercia de la velocidad adquirida y el patinazo irremediable de la atención sobre toda lectura, que no llega a ser constante sorpresa de novedad en cada línea. Son aquí oportunas estas palabras suyas: «Escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua. Es un acto de rebeldía permanente contra el contorno social, una subversión. Escribir bien implica cierto radical denuedo» (*Ideas y creencias,* 115).

Ortega es un gran director de orquesta. No sólo por la variedad de voces e instrumentos culturales que hacen su prosa tan rica en alusiones, temas, engarces y comentarios melódicos, no sólo por el dramatismo estratégico con que coloca, moviliza y hace desplegar el numeroso ejército de sus ideas, sino también y sobre todo por la actitud de distancia y vigilante atención con que se pone frente al coro. Es un director de esos que por tener exceso de dominio y confianza en sus ejecutantes, dirige la interpretación de una complicada partitura a base de hierática inmovilidad. Toda la obra de Ortega está llena de estos gestos meramente insinuados, pero con un potencial magnético extraordinario para sugerir, aludir, asociar, evocar. Unamuno no sabe mantener esta elegante distancia personal de sus creaciones intelectuales. Si alguna vez lo ha intentado, le hemos visto al poco tiempo vociferando, desafinando y desentonando, como si no existiera otra voz digna de oírse que la suya. Toda su obra es un comentario a sí mismo.

A diferencia de Unamuno, que echó mano de todos los géneros literarios, José Ortega y Gasset no conoce más que uno: el ensayo. El ensayo orteguiano es el mismo que el de Ganivet, Maeztu o cualquier otro de los pensadores del 98. La definición que Ortega da al ensayo es la misma que amplifica Unamuno en los prolegómenos a sus reflexiones sobre el casticismo: «Me conviene advertir ante todo al lector de espíritu notariesco y silogístico que aquí no se prueba nada con certificados históricos

ni de otra clase, tal como él entenderá la prueba; que esto no es obra de lo que él llamaría *ciencia*; que aquí sólo hallará retórica el que ignore que el silogismo es una mera figura de dicción». Son ideas que se casan muy bien con el aforismo orteguiano: «El ensayo es la ciencia menos la prueba explícita».

Ortega apenas ha hecho nunca narración. Si es copioso el material anecdótico intercalado en sus elucubraciones —mucho menos, sin embargo que el de Unamuno— representa solamente un intermezzo episódico, y está en lugar del gráfico, que emplearía el profesor, para hacer entender una verdad abstracta.

La expresión característica de Ortega es el apotegma sentencioso, enfático, definitivo. Es también el apotegma asimétrico, en cuanto adrede suele cincelarlos de manera que un aspecto posea relieves desproporcionados con el fin de cautivar en ese punto la atención del espectador. Cualquier ensayo de Ortega, si prescindimos de la subordinación perifrástica que los enlaza, es una sarta de enunciados apofánticos. Su gesto distintivo, desde que empezó a escribir, es adelantar pontificalmente el brazo y lanzar un apotegma. Su estilo no tiene el avance dinámico y arrollador de los grandes filósofos de la cultura —Dilthey, Spengles, Berdiaef—. Estos hombres obligados a edificar sus teorías con enormes bloques de erudición positiva, necesitan oprovechar la aceleración continua del movimiento para manejar con garbo y vitalidad un material tan pesado, tan inerte. Pero la preocupación de Ortega no es espolear, sino tener las riendas. *Bonus auriga semper tenet habenas*. Si tiene que darnos diversos aspectos de una cuestión, nos los dará uno por uno, sin que la apresuración rítmica, o un pensamiento excesivamente denso y solidificado, o una policromía de alusiones culturales demasiado centelleante, obstruyan la capacidad receptiva de nuestra atención. En esta marcha de *tempo lento* —*ma non troppo*— tiene parecido con su ídolo Scheler.

Esta prosa orteguiana tan libre de ripios impersonales y de sinónimos de sonsonete o asociación mecánica, hecha de frialdad y lisura diamantina, cronometrada por millonésimas en el avance del discurso, solemne con la solemnidad del énfasis y elegante con la elegancia de la sofrosine, tan pausada y sin embargo tan activa, tan avasalladora sin turbulencia ni agresividad, es más bien una prosa antigua, no para ser leída de prisa y privadamente, sino para ser recitada en los juegos de Olimpia o en las fiestas panatenaicas. En fin *magni passus sed extra viam*. Ortega es un gran sublimador de la trivialidad. Su filosofía es en gran parte la problemática de la trivialidad y su equivocadamente creída misión la de poner de realce y en el estrado de los grandes teoremas, estos episodios incolororos e insignificantes de la vida. En ello va muy a tono con el gusto moderno de buscar en lo banal la revelación de los problemas me-

tafísicos. En el horizonte de la juventud actual se recorta, peraltado con relieve y dimensiones de arquetipo, el estilo orteguiano. Es innegable la influencia de Ortega y Unamuno en la juventud que empieza a escribir. Es también perniciosa, aun desde el punto de vista literario. Respecto de Unamuno la observación es evidente. Respecto de Ortega, no se cae en la cuenta muchas veces que escribir a la orteguiana, sin las poderosas energías mentales y sin el dominio para piruetear en los límites del buen gusto es expuesto a hacer gestos grotescos, pedantes, con anuncios enfáticos de *parturient montes* y una realidad sarcástica de *ridiculus mus*.

En los jóvenes universitarios el signo de Ortega es más influyente que el de Unamuno. Ciertos jóvenes, que empiezan a sentir vocación intelectual y desbordamiento de plenitud interior, aspiran a comunicar sus pensamientos en moldes orteguianos. El planteamiento de las cuestiones, cierto afán de descubrir problematismos en muchos hechos y costumbres vulgares, ciertos moldes discursivos, muchas palabras, muchas metáforas de los noveles pretendientes del pensamiento nacional proceden del maestro Ortega y Gasset. Y acaso es esto una señal de impotencia y falta de originalidad en las últimas generaciones. No se ha superado todavía la manera orteguiana. Más aún, estamos en peligro de alejandrinismo intelectual y de no pasar de comentaristas y masoretas del orteguismo.

Unamuno, por la misma condición de sus escritos más adaptados al vulgo, tiene un cúmulo mayor de lectores. La emoción lírica, cierto tono de sinceridad omnímoda y cínica osadía para decirlo todo le conquistaron desgraciadamente la categoría de escritor único entre determinadas gentes entre las que ha hecho lamentabilísimos estragos morales. Pero su problemática, tan suya, no es afortunadamente la de los universitarios. Ni es ninguna fortuna que los problemas del relativismo histórico de Ortega interesen más de lo justo a los jóvenes, pero Unamuno es más vitando que Ortega, aunque los dos hagan daño en las almas juveniles sin gran formación en el estudio de la fe católica. Por ninguna de sus partes es consolador el siguiente comunicado sobre la situación de la juventud respecto a los dos últimos maestros del error que hemos tenido en España: Unamuno divierte a los universitarios, Ortega los guía.

7.

Vamos al aspecto religioso. Es el más hondo, el más transfigurador de la personalidad humana, el origen de la vida anhelante y escudriñadora. Por él se mide la profundidad del hombre, la altura de la crisis. Está conglutinado inseparablemente con las raicillas más finas y vibrantes de nuestro yo. El, mejor que toda otra manifestación, nos declara quiénes somos.

Precisamente el gran volumen de actualidad, con que ha resaltado la figura de estos dos hombres, proviene en parte de su actitud singular entre los españoles ante este problema. Unamuno y Ortega son apóstatas, son heterodoxos. Ambos pertenecen a la clase de descreídos infieles, que libremente han desertado de la fe. Su apostasía no es efecto connatural de un ambiente impropicio, ni de una educación religiosa descuidada en los años tiernos de la niñez, sino que es producto personalísimo de una crisis del alma, exacerbada por influjo de venenos extraños, venenos también poderosos, que en lugar de ser asimilados por neutralización, consiguieron transformar en propia substancia la del alma invadida. Unamuno y Ortega fueron ambos nacidos en hogares cristianos y educados en centros de la más absoluta confianza católica. Pertenecieron los dos a la Congregación Mariana: Ortega fué Presidente de la del Colegio de Miraflores del Palo, y Unamuno Secretario de la establecida en la Parroquia de Santiago, de Bilbao.

Nadie sabe, ni el mismo interesado, plenamente, cuáles han sido los pasos, cuáles los móviles, cuánta la responsabilidad de una apostasía. Hay en ella los mismos misterios en signo inverso que en una conversión. Una maravillosa psicología y la más alta teología se verifican en ese hecho invisible de volverse a los brazos de Dios y de irse poco a poco desprendiendo de ellos.

De la perversión de Unamuno sabemos mucho más que de la de Ortega. El atormentado vizcaíno se ha pasado la vida hablando a grito pelado de su impotencia de creer en la fe católica de sus padres, y de su voluntad inconmovible de prestar asentimiento a los irreprimibles deseos de seguir viviendo después de la muerte. Ortega siempre se ha mostrado reservado en esto como en todas las cuestiones algo íntimas. Ha sido generalmente partidario del pudor y de las leyes de la educación en contra del vasco, que propugnaba la teoría de llevar siempre el alma desnuda. Escribe Ortega: «El correo privado apenas si sirve de otra cosa que de manso cauce al río turbulento de las impertinencias individuales. Sólo me interesan las acciones y los problemas públicos; hartas dificultades hay en éstos para que nos distraigamos en meditar sobre las incongruencias íntimas, privadas de nuestros contemporáneos». Para Ortega y Gasset, aunque sólo sea por motivos sociales de convivencia cultural, existe un pudor. El pudor es una creación histórica muy apta a los fines del desenvolvimiento del hombre. Contra Unamuno, Rector ya de la Universidad de Salamanca, formuló Ortega en 1909 estas palabras: «Quienes rompen las reglas artificiales de la buena educación, se quedan sin poder gozar la fruición delicadísima de ejercitar íntegramente sus energías dentro de ellas. Pues, ¿qué? ¿No estriba todo el placer del juego en el sometimiento a ciertas reglas convencionales y hasta ridículas? ¡Divino juego

civil de la buena educación! ¡Deleite noble y señor el vivir dentro de reglas quebrantables, sin quebrantarlas! ¡Suprema voluptuosidad para quienes son capaces de sentir la voluptuosidad de la ley!»

Para Unamuno la máxima virtud es la sinceridad a ultranza, y el único pecado disimular los pensamientos impuros y deseos criminales. La confesión pública, a la manera como la practicaba el desvergonzado catedrático de Salamanca, es —así pensaba él— un catarticón que todo lo purga.

Después de todo, puede asegurarse, que las disidencias de la fe católica de Ortega y Unamuno fueron labrándose poco a poco, a medida que el postulado europeo y moderno de la incompatibilidad entre la ciencia y la religión les fué ganando la convicción interna. Hubo además implicación de otros elementos y matices psicológicos, como aquel sentimiento de superioridad, de que tan fácilmente hacían alarde entonces, los incrédulos, el mal ejemplo, tan abundante en la historia religiosa del siglo XIX, de ilustres hombres de ciencia que se apartaron de la Iglesia y aun del sacerdocio, y también —siempre interviene— la tentación paradisíaca de vivir más allá del bien y del mal. Flotaba entonces impaciente el ansia —Nietzsche, Schopenhauer— de realizar en concreto y de exprimir, hasta en sus últimas consecuencias, el jugo de aquella tesis kantiana de la autonomía absoluta del hombre.

Ni Ortega ni Unamuno tuvieron necesidad de ir personalmente al extranjero para perder la fe. En ambos ocurrió el triste percance antes de que hubiesen salido de España. La lectura, una lectura sin dirección ni medida, una lectura absorbente, sin antídotos que detuviesen su invasión corrosiva y practicada en la época indefensa y fácilmente porosa de la juventud, tuvo que obrar sin gran dificultad tan desgraciados efectos.

Los autores causantes de esta desdicha fueron por supuesto, en primer lugar Kant, Hegel y todos los clásicos de la filosofía alemana; después Nietzsche y Schopenhauer con todos aquellos escritores contemporáneos, que, sobre su fama de filósofos y orientadores de la vida, allanaban el acceso a sus libros con una exposición liberada de tecnicismos y rígidas estructuras metafísicas, amenizada con las seducciones literarias de un estilo algo embrujador.

Por lo demás en Unamuno influyeron especialmente W. James, Alberto Ritschl, Harnack y los teólogos de la escuela protestante liberal, Ybsen y, sobre todos Sören Kierkagaard; en Ortega y Gasset, Nietzsche, Dielthey, Goethe y Renan.

La apostasía de Ortega, si bien no ha dado origen a tanta literatura y anecdotario, como la de Unamuno, es quizás más radical. Unamuno no ha podido seguir viviendo sin religión, más aún, sin cristianismo. Cuando el catolicismo no le convenció acudió a Lutero y a los teólogos protes-

tantes, y en parte encontró allí lo que quería. Con frecuencia le vemos blandir airado una espada de dos filos, asestando golpes a diestro y siniestro contra el catolicismo intransigente y contra el luteranismo dogmático. Parece ser que su anhelado término medio lo encontró en el pietismo sentimental, irracionalista y adogmático de Ritschl y Schleiermacher. Inspirado en esas tendencias construyó aquel cristianismo anticatólico, antijesuítico y antitridentino con las notas positivas de una concepción del mundo agónica y quijotesca.

Ortega ha hecho confesión explícita de que no es católico; pero nunca se ha adherido a ninguna otra religión, ni parece haber tenido necesidad de ello. El culto de la ciencia ha sustituído, en el frío templo de su alma, al culto del Dios vivo y verdadero; y la necesidad de adorar y amar algo trascendente, diríase calmada en Ortega, con la elegante ocupación escéptica de un devoto mirar. Ortega ha llegado a la triste convicción de que la felicidad y todo lo que el hombre persigue con más anhelo es una utopía. Como él lo sabe de antemano, siempre que la incurable tendencia a la evasión utópica se inicia dentro de su alma, la ahoga despiadadamente. Ortega es de los hombres modernos que refrenan todo gesto de posesión. Hay mucha tristeza, mucho escepticismo y sensación de vacío en la obra de Ortega, en la última sobre todo.

Unamuno ha acompañado su apostasía religiosa con la nota vulgar e innoble de sectarismo. Uno de los mayores sectarios y enemigos del catolicismo en España ha sido Unamuno. A pesar de su decantado cristianismo, sus libros están llenos de herejías, irreverentes blasfemias, inmundas profanaciones y morosas descripciones pornográficas.

Su *Agonía del cristianismo* es un alegato comparable a los de cualquier escritor pagano, Celso o Luciano de Samosata. Unamuno fué siempre adversario declarado de la Iglesia Católica y lector asiduo y encomiástico de todos los sacerdotes infieles, Jacinto Loyson, Lamennais, Tyrrell, Loisy.

En Ortega no faltan frases de despectiva alusión al catolicismo y, sobre todo, es desedificante su despreocupación religiosa; pero en general su actitud es más digna que la de Unamuno. Anticlericalismos de mascarón de proa no le gustan. Tampoco esa fase última de exasperación senil contra la Iglesia característica de Nietzsche, Kierkegaard y Unamuno se advierte en Ortega y Gasset.

8.

Unamuno murió el 31 de diciembre de 1936. Para un hombre que se pasó la vida desafiando a la muerte y haciéndola centro de su filosofía, el desenlace de la tragedia fué, en su dimensión visible, bien poca cosa.

Murió sin darse cuenta de que moría, sin tiempo suficiente para ensayar el último gesto de espectacular gallardía y agónico patetismo. Bien poca cosa, bastante triste, para el católico una verdadera desgracia. Pero lo que pasa en las almas sólo Dios lo sabe.

No veía Unamuno tan cercana la línea divisoria entre la vida y la muerte. De él son estas palabras suyas que refiere Gómez de la Serna: «No me intoxico con alcohol ni con cigarro... Me acuesto temprano, duermo bien, paseo todos los días una o dos horas, me acuesto antes que el sol, ¿por qué no he de vivir hasta los noventa y nueve?» (*Retratos contemporáneos,* 426).

El paralelismo comparativo seguido hasta aquí entre Unamuno y Ortega, no puede ser continuado más adelante. La trayectoria vital de Unamuno ha terminado, la de Ortega —¡sea todavía por muchos años!— continúa sesgando el aire sutil de la vida. No necesita Ortega desdecirse en muchos puntos para formar una figura aparte, muy poco apta para ser emparejada con la de Unamuno. Ya hemos visto que la mayor semejanza es su común apostasía del catolicismo. Si Ortega se resolviera a hacer el noble gesto de abrazarse, no sólo con un devoto mirar filosófico, sino también con un verdadero abrazo de apasionamiento agustiniano, a la verdad absoluta que nos trajo Cristo, habría dado la última, la mejor prueba de que su actitud ideológica en ninguna manera debe ser vinculada a la del sectario y hasta el fin apóstata Miguel de Unamuno.

Hace tiempo que Ortega habla de haber entrado en lo que Platón llama la segunda navegación. La primera vez que estampó esta frase en el prólogo de sus obras completas entreveía la segunda vertiente de su vida como una época de ubérrima producción intelectual. Sus mieses eran extensas y habían llegado a dorada madurez. Pero las circunstancias y una salud debilitada en el exceso del trabajo mental no le han permitido realizar aquella forja de libros que auguraba.

En los pocos libros de esta época ha cambiado bastante el acento del estilo orteguiano. Sí, el gesto pontifical y hiératico de la definición sigue siendo el mismo. Tiene todavía la antigua limpidez de conceptos, la misma tendencia al relieve corporeiforme en la exposición de ideas abstractas, el mismo habilidoso artificio en el esmalte de metáforas recién acuñadas y citas pintorescas; pero la contemplación del panorama espiritual del presente momento ha infundido en Ortega una gran dosis de pesimismo, que no puede ser neutralizada por el antiguo entusiasmo cultural de los años mozos. Los diagnósticos de Ortega sobre el estado actual de la cultura denuncian una crisis espiritual profunda, que acaso no desaparezca y sea superada sin terribles conmociones viscerales de la misma sociedad, creación de la cultura moderna. Por todas partes vacío, desorientación y desconfianza.

La depresión y el desmayo recaen sobre todo sobre la ciencia, ídolo de las últimas generaciones incrédulas, a cuyo culto se consagró también Ortega fervorosamente, quemando en su altar el incienso de sus primicias literarias y la preciosa madurez de sus viriles energías mentales. La ciencia está en peligro —avisa en son de alarma el gran centinela—; su fe ha pasado en nuestros días de ser fe viva a ser fe inerte; por lo cual «el hombre necesita una nueva revelación, porque se pierde dentro de su arbitraria e ilimitada cabalística interior» (*Historia como sistema,* 104). Parece que él mismo ha adivinado, si bien incompletamente, la verdadera raíz de la desolada cultura moderna. «Esa divinización ilusoria de ciertas energías vitales a costa del resto, esa desintegración de lo que sólo puede vivir junto —ciencia y respiración, moral y sexualidad, justicia y buen régimen endocrino—, trae consigo los grandes fracasos orgánicos, los grandes derrumbamientos» (*Obras,* 866). Pero, sin embargo, el vacío, que ha notado en la cultura racionalista y atea, no le ha hecho aún volver los ojos y el ademán afirmativo hacia Dios. Su última actitud ante la problemática de la vida no puede ser más resueltamente escéptica y relativista. «De este modo reconocemos en la filosofía el rasgo fundamental que tiene de humana ocupación: ser utopía. Todo lo que el hombre hace es utópico y no tiene sentido exigir realización plena, como no tiene sentido, cuando se camina hacia el norte, obstinarse en llegar al absoluto norte, que, claro está, no existe» (*Pról. a la Historia de la filosofía de Bréhier,* 56).

Los verdaderos amigos de Ortega se sienten defraudados, al ver un hombre que ha puesto como una de las contraseñas de la nueva época, que está estructurándose, la de Dios a la vista; y que reconoce que «el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras» no haya dado un paso adelante más allá de la inhibición escéptica en que se puso el primer día de su salida al ruedo de las lides filosóficas.

No obstante a Ortega y Gasset no se le ha de pasar inadvertido que los mejores y más potentes espíritus del arte y de la ciencia se acercan o se convierten de lleno al catolicismo. Alguna vibración ha de haber producido en su elegante serenidad estoica la aproximación, frustrada por motivos extrafilosóficos, del pensamiento de Max Scheler al de la filosofía cristiana, la virtual conversión al catolicismo de Henri Bergson, la vuelta emocionante al seno de la Iglesia de su gran amigo y doctísimo colega Manuel García Morente.

Se acabó de imprimir este libro el día doce de diciembre de 1946, fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de Hispano-América, en los talleres de «Industrias Gráficas Diario-Día» de Palencia.

A. M. D. G.

VOLUMEN IV

Un tomo de 357 páginas en 4.º con cuatro fotograbados

PRECIO: 35 PESETAS

VOLUMEN V

Un tomo de 350 páginas con tres láminas y numerosos grabados en el texto

PRECIO: 40 PESETAS

VOLUMEN VI

Un tomo de 260 páginas con seis fotograbados de manuscritos

PRECIO: 35 PESETAS

Se han puesto a la venta aparte:

DEL VOLUMEN IV

Un capítulo de Teología Pretridentina: El Problema de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanes (1540-1541) por el P. CONSTANCIO GUTIÉRREZ, S. I.	5	ptas.
Algunas consideraciones acerca de la vuelta a la Filosofía perenne por el DR. FIDEL GARCÍA MARTÍNEZ, Obispo de CALAHORRA Y LA CALZADA	3	»
LUCIUS RODRIGO, S. I., —De relatione inter matrimonii nullitatem et nullitatem consensus matrimonialis philosophico-iuridica relectio	10	»
La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento: tesis doctoral presentada en la Universidad Pontificia de Comillas, por el P. LUIS PENAGOS, S. I.	15	»
El Diario Espiritual de San Ignacio (2 Feb. 1544-27 Feb. 1545), por el P. VICTORIANO LARRAÑAGA, S. I.	6	»
El futuro imperfecto en latín por el DR. D. VICENTE BLANCO	2	»
Lo que enseña la tragedia, por el P. DOMINGO MAYOR, S. I.	5	»

DEL VOLUMEN V

El tratado *De essentiis* de HERMANN DE CARINTIA. Introducción texto y notas del P. MANUEL ALONSO, S. I.	15	ptas.
FELICIANO CERECEDA, S. I. Un episodio de la Historia Eclesiástica Española. La concesión de la Cruzada el año 1567	8	»
El Estoicismo como sistema ante la Crítica filosófica, por el P. MANUEL CUESTA, S. I.	8	»
Importancia antropogenésica de los últimos descubrimientos paleantropológicos, por el P. VALERIANO ANDÉREZ, S. I. ...	8	»
La cumbre de la elocuencia mundial. La gran meseta oratoria del «Pro Corona». Análisis literario por el P. ENRIQUE BASABE, S. I.	8	»
Segundo Memorial del B. J. de Avila para Trento. Una copia en el Escorial manejada por Felipe II. Nota crítica por el P. CAMILO M.ª ABAD, S. I.	4	»
Contribución a la bibliografía tridentina. Libros tridentinos en la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Comillas. Catálogo con ocho fotograbados, por el P. CONSTANCIO GUTIÉRREZ, S. I.	5	»
El «jitismo» en la Cruz. Ensayo de arqueología cristiana, por el M. I. SR. D. AMBROSIO SANZ, con numerosas figuras en el texto y dos fotograbados	10	»

OTRAS PUBLICACIONES DE COMILLAS

Lucius Rodrigo, S. I., Theologiae mor. et Iuris can. professor.—Praelectiones Theologico-morales Comillenses. Tomus II. Tractatus de legibus.—Un volumen de 24×16 cms. con 750 páginas.—En rústica, Pesetas 50; En tela, 65.

Ireneaus González Moral, S. I.—Philosophia Moralis; XVI—610 páginas, en 4.°: 45 pesetas.

Jaime María del Barrio, S. I.—Las fronteras de la filosofía y de la física. Tom. I. EL ATOMO.—Un volumen de 231 páginas en 4.°, con 8 láminas: 45 pesetas.

Institutiones Iuris Canonici, auctore Eduardo Fernández Regatillo, S. I. 2.ª editio: Vol. I, Pars praeliminaris. Normae generales, de Personis. Volumen II, De Rebus, De Processibus, De Delictis et Poenis. Opus integrum, 80 pesetas.

Ius Sacramentarium, auctore Eduardo F. Regatillo, S. I. Duo volumina: 80 pesetas.

Historia de la Filosofía, por el P. Dionisio Domínguez, S. I., 5.ª edición, retocada y aumentada. Un volumen de XX-580 páginas. Formato 24 × 17. Exposición genética de todos los sistemas principales hasta nuestros días... Especial atención a la filosofía hispánica. Precio: 45 pesetas.

Pedidos de estas [illegible] a la
Administración de «Sal Terrae», Apa[illegible]7: SANTANDER (España)

Los «Apartes», lo mismo que la suscripción a *Miscelánea*, se servirán A REEMBOLSO, salvo aviso en contrario.

Pedidos y suscripciones al Sr. Administrador de *Miscelánea*,

UNIVERSIDAD PONTIFICIA, COMILLAS (Santander)

Precio de este volumen: 35 pesetas

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BX
805
C6
v.6
1946:2

24005

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY
3 2400 00567 8473

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.